

MITTEILUNGEN
DES
DEUTSCHEN
ARCHÄOLOGISCHEN INSTITUTS
ABTEILUNG KAIRO

BAND 14

FESTSCHRIFT
ZUM 70. GEBURTSTAG VON
PROFESSOR DR. HERMANN KEES

1956

OTTO HARRASSOWITZ • WIESBADEN



www.egyptologyarchive.com

MIT 79 TEXT- UND 29 TAFELABBILDUNGEN

Alle Rechte vorbehalten
© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1956
Photomechanische oder photographische Wiedergaben
nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlages
Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

Hermann Kees

zum 70. Geburtstag am 21. Dezember 1956

gewidmet

*vom Deutschen Archäologischen Institut,
von der Abteilung Kairo und ihrem Fachausschuß,
von seinen Freunden, Fachgenossen und Schülern*

VORWORT

Das Deutsche Institut für Ägyptische Altertumskunde in Kairo, seit 1929 die Abteilung Kairo des Deutschen Archäologischen Instituts, war infolge der Ereignisse seit 1939 an der Weiterarbeit im Nilland selbst gehindert. Die Mitteilungen des Instituts konnten dagegen bis Band 13, 1 (1944) fortgeführt werden.

Nach langen Jahren der Vorbereitung setzte die Tätigkeit des Instituts 1955 nach Wiedergewinnung eines Institutsgebäudes in Kairo erneut ein, ähnlich wie Jahre vorher bereits die Arbeit der Schwesterinstitute in Rom, Athen, Madrid, Istanbul und gleichzeitig die in Bagdad.

Somit bedarf es keiner besonderen Begründung für das Wiedererscheinen der alten Mitteilungen mit diesem 14. Band. Auch die Zwecksetzung der Reihe ist unverändert dieselbe geblieben, die H. JUNKER im Jahre 1930 beim Vorwort zum 1. Band dargelegt hat.

Es ist nur zu hoffen, daß die Mitteilungen, die wie früher in zwangloser Folge herauskommen sollen, ohne äußere Störungen von den wissenschaftlichen Unternehmungen des Instituts, seiner Mitglieder und Freunde sowie über die Grabungen und Forschungen anderer wissenschaftlicher Kräfte in Ägypten in den kommenden Jahren und Jahrzehnten berichten können.

Hanns Stock

INHALTSVERZEICHNIS

Jürgen von Beckerath, <i>Šmsj-Hrw</i> in der ägyptischen Vor- und Frühzeit	1
Hans Bonnet, Die Libation ein Fruchtbarkeitsritus?	11
Hellmut Brunner, Eine neue Entlehnung aus der Lehre des Djedefhor	17
E. Brunner-Traut, Atum als Bogenschütze	20
J. J. Clère, L'ancienneté des négations à <i>b</i> initial du <i>néo-égyptien</i>	29
Étienne Drioton, Vœux inscrits sur des scarabées	34
Sir Alan Gardiner, The First King Menthotpe of the Eleventh Dynasty	42
Labib Habachi, Amenwahsu Attached to the Cult of Anubis, Lord of the Dawning Land	52
Wolfgang Helck, Wirtschaftliche Bemerkungen zum privaten Grabbesitz im Alten Reich	63
Hans Hickmann, Die Gefäßtrömmeln der Ägypter	76
George R. Hughes, Are there Two Demotic Writings of <i>šw</i> ?	80
Hermann Junker, Die Hieroglyphen für „Erz“ und „Erzarbeiter“	89
Werner Kaiser, Zu den Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie	104
Günter Lanczkowski, Thot und Michael	117
Jean Leclant, La „Mascarade“ des bœufs gras et le triomphe de l'Égypte	128
Charles F. Nims, A Stele of Penre, Builder of the Ramesseum	146
Eberhard Otto, Prolegomena zur Frage der Gesetzgebung und Rechtsprechung in Ägypten	150
Günther Roeder, Amarna-Blöcke aus Hermopolis	160
T. Säve-Söderbergh, Eine ramessidische Darstellung vom Töten der Schildkröte	175
Siegfried Schott, Totenbuchspruch 175 in einem Ritual zur Vernichtung von Feinden	181
Joachim Spiegel, Die Entwicklung der Opferszenen in den Thebanischen Gräbern	190
Jacques Vandier, Quelques remarques sur le XVIII ^e nome de Haute Égypte	208

TAFELVERZEICHNIS

- I. *ifw*-Affe auf dem Wandfragment Brit. Mus. 49670
- II. Rock Stela of Merenptah, at Gebel El-Silsila
- III. Statue No. 480, British Museum
- IV. 1 Gegenstand in Form einer Gefäßtrommel (*Ezbet el-Walda)
2 Faßtrommel (Beni Hassan)
- V. 1 Statuetten von Musikanten mit Kesseltrommeln
2 Volkstümliche Gefäßtrommel mit schalenförmigem Resonanzkörper
3 Bes mit schlanker pokalförmiger Gefäßtrommel
- VI. Bœuf à cornes dissymétriques (Agamé, Ethiopie)
- VII. 1 Bœuf paré d'une tête-postiche de nègre (Louxor)
2 Bœuf paré d'une tête-postiche d'Asiatique (Louxor)
- VIII. 1 Cortège des bœufs avec „marques“ (Louxor)
2 Stèle d'Aménophis III remployée dans le temple de Merneptah à Thèbes
- IX. Stele of Penre
 - X. 1 Hermopolis. Block 450/VII (in B 3)
2 Hermopolis. Block 403/VII (in H 3)
- XI. 1 Hermopolis. Block 406/VII (in D 1)
2 Hermopolis. Block 436/VII A (in G 5)
3 Hermopolis. Block 434/VII (in G 7)
- XII. 1 Hermopolis. Block 610/VII (in E 4)
2 Hermopolis. Block 85/VI (in D 3)
- XIII. 1 Opferritendarstellung im Grabe des Ennene (Nr. 81)
2 Opferritendarstellung im Grabe des Menena (Nr. 69)
- XIV. 1 Feierliches Mahl im Grabe des Pahekamen (Nr. 343)
2 Gabenträger im Grabe des Pahekamen
- XV. 1 Speisung durch die Sykomorengöttin im Grabe des Sebekhotep (Nr. 63)
2 Speisung durch die Sykomorengöttin im Grab 275
- XVI. 1 Speisung durch die Sykomorengöttin im Grabe des Userket (Nr. 51)
2 Speisung durch die Sykomorengöttin in Grab 16

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

- | | |
|-------------|--|
| AF | = Ägyptologische Forschungen. München |
| ÄIB | = Ägyptische Inschriften aus den Kgl. Museen zu Berlin |
| AJSL | = American Journal of Semitic Languages and Literatures. Chicago |
| ANET | = Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (ed. PRITCHARD) |
| AO | = Der Alte Orient. Leipzig |
| AR | = Altes Reich |
| ASAE | = Annales du Service des Antiquités de l'Égypte. Le Caire |
| BAe | = Bibliotheca Aegyptiaca. Bruxelles |
| BAR | = BREASTED, Ancient Records of Egypt, 5 vol. Chicago |
| BIFAO | = Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire |
| BiOr | = Bibliotheca Orientalis. Leiden |
| BM | = British Museum |
| CG | = Catalogue Général (du Musée du Caire) |
| CRAIBL | = Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris |
| CT | = Coffin Texts |
| FIFAO | = Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire |
| GDG | = GAUTHIER, Dictionnaire géographique |
| JEA | = The Journal of Egyptian Archaeology. London |
| JNES | = Journal of Near Eastern Studies. Chicago |
| LD | = LEPSIUS, Denkmäler aus Ägypten und Aethiopien |
| MDIK | = Mitteilungen des Deutschen Instituts für ägypt. Altertumskunde in Kairo |
| Mém. Miss. | = Mémoires de la Mission archéologique française au Caire |
| MIFAO | = Mémoires publiés par les membres de l'Institut française d'archéologie orientale du Caire |
| MIO | = Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. Berlin |
| MR | = Mittleres Reich |
| MVÄG | = Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft. Leipzig |
| NGWG | = Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen |
| NR | = Neues Reich |
| OLZ | = Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig |
| P.-M., T.B. | = PORTER and MOSS, Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts etc., 7 vol. Oxford |
| PSBA | = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. London |
| Pyr. | = SETHE, Die altägyptischen Pyramidentexte |
| RANKE, PN | = RANKE, Die altägyptischen Personennamen |
| RdE | = Revue d'Égyptologie. Le Caire |
| RGG | = Die Religion in Geschichte und Gegenwart |
| RHR | = Revue de l'Histoire des Religions. Paris |
| SAOC | = Studies in Ancient Oriental Civilization. Chicago |
| TB | = Totenbuch |

TSBA	= <i>Transactions of the Society of Biblical Archaeology</i> . London
UGAA	= <i>Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens</i> . Leipzig
WILCKEN, UPZ	= WILCKEN, <i>Urkunden der Ptolemäerzeit</i>
Urk.	= <i>Urkunden des ägyptischen Altertums</i> . Leipzig
Wb.	= ERMAN und GRAPOW, <i>Wörterbuch der ägyptischen Sprache</i>
WO	= <i>Die Welt des Orients</i> . Göttingen
ZÄS	= <i>Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde</i> . Leipzig
ZDMG	= <i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i> . Leipzig bzw. Wiesbaden

Šmsj-Hrw in der ägyptischen Vor- und Frühzeit

VON JÜRGEN V. BECKERATH

Das Bild der ägyptischen Geschichte vor Menes hat sich, seit SETHE seine epochemachende Abhandlung „*Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*“ schrieb (1930), erheblich gewandelt. Es ist dies nicht zum wenigsten das Verdienst des verehrten Jubilars, der in seinen zahlreichen religionsgeschichtlichen Veröffentlichungen¹⁾ immer wieder auf das Bedenkliche einer Rekonstruktion geschichtlicher Vorgänge aus religiösen Texten hingewiesen hat, aus Texten also, für die ein politisch-historischer Zweck zunächst unwahrscheinlich ist und jedenfalls erst zu beweisen wäre²⁾.

Diese Revision betrifft vor allem das von SETHE angenommene „Urreich von Heliopolis“, das in grauer Vorzeit, Jahrhunderte vor Menes, schon einmal ganz Ägypten zu einem Einheitsstaat mit einer fortgeschrittenen Geisteskultur zusammengefaßt haben soll. Hier hat berechnete Kritik angesetzt. Ein solcher Staat stünde im Widerspruch zu allem, was wir nach den archäologischen Zeugnissen über diese frühe Zeit wissen. Vielmehr spiegelt das zahlreiche heliopolitanische Sprachgut in den Pyramidentexten — sofern wir daraus überhaupt historische Schlüsse zu ziehen berechtigt sind — lediglich die religiöse Bedeutung dieser Stadt zur Zeit der Niederschrift jener Sprüche wieder. Und gerade diese „heliopolitanischen“ Sprüche sind, wie SCHOTT mit schriftstilistischen Gründen gezeigt hat³⁾, allesamt jünger als die „Thinitenzeit“, die Zeit der ersten beiden Dynastien. Die ägyptische Tradition, die uns in den Königslisten bis zu Manetho überliefert ist, kennt kein solches Urreich, und Menes, der erste König der 1. Dynastie, wird stets — bisweilen zusammen mit Menthotpe und A'hmose, den Begründern des Mittleren und Neuen Reiches — als erster König von Gesamtägypten gefeiert. Auch das die Annahme eines so frühen Einheitsstaates stützende „älteste Datum der Weltgeschichte“, das Datum der Einführung des ägyptischen Wandeljahres im Jahre 4241 v. Chr. (ED. MEYER; 4226 v. Chr. nach BORCHARDT), ist längst hinfällig geworden⁴⁾. Endlich können wir auch aus der Tatsache, daß in der 1. Reihe der Annalen (Kairener Fragment, Recto) Könige mit der Doppelkrone genannt zu sein scheinen, nicht mit BREASTED, *BIFAO* 30, 2 (1931), S. 709ff., auf jenes Reich von Heliopolis schließen. Einmal sind auf dem Kairener Fragment keine Namen erhalten, so daß hier die Möglichkeit einer Aufzählung aller Herrscher einschließlich der Könige

¹⁾ Es würde viel zu weit führen, alle Stellen aufzuzählen; hier sei nur auf Abhandlungen wie „*Horus und Seth als Götterpaar*“, *MVAG* 28 (1923) und 29 (1924); „*Zum Ursprung der sog. Horusdiener*“, *NGWG* 1927, S. 196ff. (s. unten); „*Kultlegende und Urgeschichte*“, *NGWG* 1930, S. 345ff. und in „*Der Götterglaube im alten Ägypten*“, bes. S. 119—126, 149, 187—188 verwiesen. Im gleichen Sinn haben sich, KEES folgend, dann auch andere ausgesprochen, z.B. SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, *UGAA* 15, 1945; STOCK, *Welt des Orients* (WO) 1948, S. 135ff.; OTTO, *ibid.* 1952, S. 431ff. und HELCK, *Archiv Orientalni* 18 (1952) 120ff. und *Anthropos* 49 (1954) 961ff.

²⁾ SETHE hat *op. cit.* § 3 auf den hypothetischen Charakter seiner Darstellung aufmerksam gemacht, was bei der allgemeinen Anwendung seiner Thesen vielfach vergessen wurde.

³⁾ *Op. cit.* und *Bericht über den VI. Internat. Kongreß für Archäologie*, Berlin 1939, S. 266ff.

⁴⁾ SCHARFF, *Grundzüge der ägypt. Vorgeschichte*, 1927, S. 54ff., schlug vor, es um eine „Sothisperiode“ später, d.h. 2781 (bzw. 2772) v. Chr. zu setzen; NEUGEBAUER, *Acta orientalia* 17 (1938) 169ff., und *JNES* 1 (1942) 396ff., bestritt die Möglichkeit einer Berechnung überhaupt; PARKER datiert es *SAOC* 26, 1950, in die Zeit zwischen ca. 2940 und 2820 v. Chr., ein Ansatz, dem ich mich jetzt, unter Verwerfung meines Vorschlags in *Saeculum* 4 (1953) 8, anschließen möchte.

bis zur Mitte der 5. Dynastie (sozusagen als Überschrift) bestünde. Zum andern ist ja die ursprüngliche Bedeutung der beiden Kronen und ihrer Vereinigung noch durchaus nicht sicher¹⁾; möglicherweise eigneten sie zuerst Häuptlingen zweier örtlich begrenzter Stammesfürstentümer.

In späterer Zeit sind die weiße und die rote Krone Sinnbilder der „beiden Länder“, welche die Pharaonen in fiktiver Personalunion regierten. Die „beiden Länder“, die dogmatisch Ägypten darstellen und bei jeder Thronbesteigung erneut „vereinigt“ werden, sollen auf zwei Reiche (Ober- und Unterägypten mit den Residenzen Hierakonpolis und Buto) zurückgehen, die nach SETHE aus dem heliopolitanischen Urreich entstanden und erst durch Menes wieder vereinigt wurden. Auch hier hat sich unsere Betrachtungsweise geändert: Die Einteilung Ägyptens in diese beiden Länder ist eine in erster Linie religiöse Einrichtung, die einer dualistischen Weltordnung entstammt — eine Ordnung, die letzten Endes zusammenhängt mit dem Mythos der Welterschöpfung durch die Vereinigung zweier gegensätzlicher Elemente in einem²⁾. Historisch kommt dazu noch ein ursprünglicher Gegensatz zweier soziologischer Schichten in Ägypten, wie OTTO, *loc. cit.* in W/O 1948, wohl mit Recht vermutet. So muß auch die dogmatische Verteilung der Kronen und Titel, der mythischen Residenzen und der Schutzgottheiten als diesem Dualismus entspringend angesehen werden. Es ist in der Tat kaum denkbar, daß ein einmaliger politischer Vorgang auch das religiöse Leben derart nachhaltig beeinflussen könnte; vielmehr zeigt gerade dieser Einfluß klar, daß er selbst aus dem Religiösen stammt. Der tatsächliche geschichtliche Vorgang der Vereinigung ganz Ägyptens zu einem Reich dürfte sich wohl über Jahrhunderte erstreckt haben. Während dieser Zeit muß ein Staatsgebilde — das auch nicht von Anfang an ein straff zentralisierter Einheitsstaat gewesen sein wird — sich allmählich von einem verhältnismäßig begrenzten Kerngebiet aus über ganz Ägypten ausgedehnt haben³⁾. Bei dem geschichtlichen Menes⁴⁾, mit dem die Königslisten die 1. Dynastie beginnen, dürfte es sich um den ersten König handeln, der das gesamte Ägypten beherrschte, d. h. er hat das letzte Stück Land — das nach den Denkmälern der Reichseinigungszeit vermutlich im westlichen Delta lag⁵⁾ — diesem ägyptischen Reich eingegliedert⁶⁾.

Das Kerngebiet aber, von dem diese allmähliche „Reichseinigung“ ausging, muß nach allen Zeugnissen in Oberägypten gelegen haben. Die Könige der beiden ersten Dynastien werden von Manetho als „Thiniten“, also Oberägypter, bezeichnet. Sie legen sich auch noch

¹⁾ HELCK in *Anthropol.* 49, S. 970, nimmt unterägyptische Herkunft beider Kronen an; andererseits kommt die rote, „unterägyptische“ Krone bereits auf einem Topfscherben der 1. Neqade-Kultur in Oberägypten vor, WAINWRIGHT, *JEA* 9 (1923) 26.

²⁾ Vgl. OTTO, *Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens*, *Analecta Orientalia* 17 (1938) 10ff., der in diesem Zusammenhang auf die zahlreichen dualistischen Paare und bisexuelle Wesen in der ägyptischen Religion aufmerksam macht. Zum dualistischen Welterschöpfungsmythos der „archaischen Hochkulturen“ jetzt BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht*, 1955, Kap. IV und V.

³⁾ Eine solche allmähliche Entwicklung der ägyptischen Einheit von Oberägypten aus, wie ich sie bereits *Ägyptol. Forsch. (AF)* 16 (1951) 13 vermutet habe und wie sie auch in den oben S. 1 Anm. 1 genannten Aufsätzen von OTTO und HELCK vorausgesetzt ist, wird nun auch von archäologischer Seite gefordert. Herr Dr. KAISER hat in seiner leider noch ungedruckten Dissertation gezeigt, daß sich die 2. Neqade-Kultur — im Gegensatz zu der bisherigen Annahme einer unterägyptischen Herkunft — aus der 1. entwickelt und von Oberägypten aus bereits lange Zeit vor Menes auch den Raum Memphis-Fajūm besetzt hat. Eine kurze Darstellung seiner Ergebnisse, für deren Mitteilung ich ihm sehr zu Dank verpflichtet bin, wird demnächst in *ZAS* 81 (1956) 2, eine weitere in der Zeitschrift *Archaeologia Geographica* (1957) erscheinen.

⁴⁾ Wohl sicher identisch mit dem Horus ^h der Denkmäler.

⁵⁾ SCHOTT, *Paideuma* 4 (1950) 139ff.

⁶⁾ Die Dynastie-Einteilung der Königslisten geschieht weniger nach genealogischen als nach geographischen Gesichtspunkten. Vgl. den Dynastie-Einschnitt Dyn. 17/18, der die Brüder Kašmose und A'hmose trennt, weil Letzterer bereits wieder König des ganzen Landes war.

bis *Hj-šmwy* Gräber im oberägyptischen Abydos an. Bei den dualistisch gebildeten Ausdrücken für die beiden Länder und die zugehörigen Königstitel, Kronen und Gottheiten geht stets der oberägyptische voran.

Eine scheinbare Ausnahme macht hier nur der Königsgott Horus, dem Unterägypten zugeteilt wird, obgleich er in der Frühzeit an der Spitze der Götter steht, die sich ihm mehr oder minder unterordnen oder angleichen¹⁾, und dessen Identifizierung mit dem lebenden Gott-König außer Zweifel steht. Dieser frühestens seit der 3. Dynastie belegten Zuteilung Unterägyptens an Horus zuliebe hat SETHE den Ursprung dieses Gottes im Delta gesucht. Das zwang ihn dann, der von Oberägypten aus erfolgten endgültigen Vereinigung Ägyptens eine viel ältere vorausgehen zu lassen, bei der das „Sethreich“ Oberägypten vom „Horusreich“ Unterägypten erobert wurde, und das so entstandene „heliopolitanische Urreich“ dann nochmals in zwei Reiche, die beide den Horus als Königsgott hatten, zerfallen zu lassen. Diese Herleitung des Horus aus Unterägypten ist von KEES unermüdlich und letzten Endes erfolgreich bekämpft worden. Sieht man von dem heute kaum mehr als geschichtliche Möglichkeit betrachteten „Urrich von Heliopolis“ ab, so gibt es in der Tat keinen Weg, auf dem Horus vor der ersten Dynastie aus dem Delta als Königsgott nach Oberägypten gelangt sein könnte. Er steht auf den Paletten der Meneszeit zusammen mit den übrigen „Standartengöttern“, unter denen sich auch sein „Gegner“ Seth befindet, auf der Seite der siegreichen oberägyptischen Könige. Unter den späteren Kultorten des Horus sind die unterägyptischen sämtlich entweder sekundär — d. h. er hat hier, wohl zur Zeit der 1. Dynastie, andere Götter überlagert, wie den *Dbrwyj* in Buto oder den Nilpferdjäger-Gott *Qj-j-* im Westdelta — oder es sind junge Gründungen, wie das unterägyptische *Bhdt* (*Smj-Bhdt*)²⁾. So dürfte also die Zuteilung von Unterägypten an Horus auch erst jüngeren Datums sein. Sie stammt vielleicht aus der Zeit des Djoser, als die Residenz endgültig nach dem unterägyptischen Memphis verlegt wurde, und man gab so dem Horus die Landeshälfte, in der sich der König, seine lebende Inkarnation, meist aufhielt, während Seth, unter dessen Namen kurz zuvor, gegen Ende der 2. Dynastie, noch unheilvolle Kämpfe ausgefochten wurden, nun im Besitz des jetzt zweitrangig gewordenen Oberägypten blieb.

Zum überlieferten Bild der ägyptischen Frühgeschichte gehört auch der Begriff der *Smjw-Hrw*³⁾. DE ROUGÉ⁴⁾ hatte sie im Turiner Königspapyrus⁵⁾ entdeckt, wo sie als unmittelbare


¹⁾ Zahlreiche ursprünglich andersartige Götter nahmen die Gestalt des Falken an, und dieser ist damals zum Schriftzeichen für „Gott“ und „Herr“ schlechthin geworden; vgl. KEES, *Götterglaube*, S. 204ff.; STOCK, *op. cit.* S. 137.

²⁾ GARDINER, *JEA* 30 (1944) 19ff. hat erwiesen, daß dieser Ort nicht, wie SETHE dachte, mit dem heutigen Damanhūr identisch ist, sondern mit dem alten Diospolis inferior im 17. unterägyptischen Gau (heute Tell Balamūn). Die Grenzlage im äußersten Norden erweist ihn als Gegenstück zum nahe der damaligen Südgrenze gelegenen *Bhdt* (Edfū), wobei der Name der unterägyptischen Gründung, *Smj-Bhdt*, für die Priorität von Edfū spricht. Auch ist *Smj-Bhdt* die ganze ägyptische Geschichte hindurch bedeutungslos geblieben, sein Horuskult wurde im Neuen Reich sogar durch *Amūn* verdrängt (*p3-lw-n-Imn* > Balamūn; Diospolis). Gerade GARDINER's Aufsatz, der der Verteidigung des unterägyptischen Ursprungs des Horus dienen sollte, enthält, wie STOCK, *op. cit.* S. 137 Anm. 19 bemerkt, viel Material zu ihrer Widerlegung. Zur Bedeutung der beiden *Bhdt* als Grenzorte vgl. GARDINER, *op. cit.*; SETHE, *Urgeschichte* § 156; STOCK, *loc. cit.* S. 138; HELCK, *Die Vorstellung von der Grenze in der ägypt. Frühzeit*, Hildesheim 1951.

³⁾ Korrekt eigentlich *Smjw-w-Hrw*. Ich habe den Ausdruck hier, sofern er pluralisch gebraucht ist, mit *Smjw-Hrw* wiedergegeben und den sog. „Horusdienst“ der Annalen (s. unten), der mit dem *Smj*-Zeichen und dem Horusfalken geschrieben ist, mit dem Infinitiv *Smj-Hrw*. *Smj* ist nach EDEL, *Altägypt. Grammatik* I, §§ 231 und 691 (gegen Wb. IV 482) ein Verbum IV. inf. mit masc. Infinitiv.

⁴⁾ *Mem. de l'Acad. des inscr. et des belles lett.* 25 (1866) 235 und 374.

⁵⁾ Im folgenden: TP; zitiert nach der Ausgabe von FARINA, *Il papiro dei Re restaurato*, Roma 1938.

Vorgänger des Menes in Kol. II, Z. 8 und 9, genannt werden. BRUGSCH, *Geschichte Aegypten's unter den Pharaonen*, 1877, S. 34, WIEDEMANN, *Ägypt. Geschichte*, 1884, S. 159, und ED. MEYER, *Gesch. d. Altertums I*, 1884, § 48, deuteten sie, da das Verbum *šmsj* (vgl. oben S. 3 Anm. 3) die Grundbedeutung „folgen“ hat, als „Nachfolger des Horus“, der vorher unter den mythisch über Ägypten herrschenden Göttern aufgezählt war. Jedoch stehen zwischen ihnen und den Göttern noch andere Dynastien, Horus ist keineswegs der Letzte in der Reihe dieser Götter, und SETHE hat in seiner Untersuchung über „Die Horusdiener“, *UGAA III* (1905), S. 3 ff., die zeitliche Bedeutung von *šmsj* abgelehnt und unter Hinweis auf koptische Ausdrücke wie *šmšw-šmsj* („gottesfürchtig“) und *šmšw-šmš* („Götzendienner“) in den *šmsjw-Hrw* „menschliche Wesen, die den Gott Horus im Kult verehrten“, also „Horusverehrer“, gesehen. Er verstand darunter, im Rahmen seiner „Urgeschichte“ (§§ 163–201), vor allem die Könige der auf das „Urreich von Heliopolis“ folgenden getrennten Reiche von Buto und Hierakonpolis. Tatsächlich erscheinen die *šmsjw-Hrw* nicht nur im TP, sondern auch sonst häufig als Könige der Urzeit, so z.B. auf der Stele des Königs Raḥotpe (Dyn. 17) aus Koptos (PETRIE, *Koptos*, Tf. 12, 3), in der Inschrift Tuthmosis' I. in Tombos (*Urk. IV* 82 ff.) und in der Bauinschrift des Tempels von Dendera (DÜMICHEN, *Baugesch. des Denderatempels*, Tf. 1). Sie gelten offenbar in späterer Zeit, ebenso wie die *šhw* und die *šjw*, die *šjw* und die *mmw*, als eine besondere Kategorie von seligen Toten, ja geradezu als ein erstrebenswertes Muster besonderer Tugend, wofür SETHE die Stelle aus der Lehre des Ptahhotpe anführt, wo es heißt „ein Sohn, der (auf die Worte des Vaters) hört, ist wie ein “ (Pap. Prisse 17, 10).

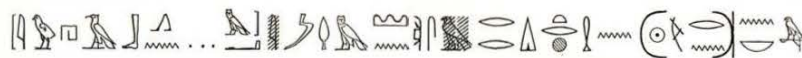
Demgegenüber hat KEES in seiner Abhandlung „Zum Ursprung der sog. Horusdiener“ (siehe oben S. 1 Anm. 1) die Bezeichnung *ntrw šmsjw-Hrw* herangezogen, die in Darstellungen des *hḥ-sd*, dessen Ritual bekanntlich auf die älteste Zeit zurückgeht, sich als Beischrift zu den dabei auftretenden Götterstandarten findet¹⁾, und die er als „Götter, die den Horus (d. i. den König) geleiten“ übersetzt. Er kommt zu dem Ergebnis: „Das Horusgeleit bildeten einst Götterzeichen oberägyptischer Gaue, die den Horus-König von Hierakonpolis . . . zum Siege über Unterägypten führten“ (*op. cit.*, am Schluß)²⁾. Diese Erklärung ist einleuchtend, läßt sich aber auf die Dynastie der *šmsjw-Hrw* nicht ohne weiteres anwenden. Denn diese ist ja nicht identisch mit der Dynastie der Götter; vielmehr folgen in den Königslisten auf diese zuerst mehrere halb-göttliche und mythische Dynastien und erst am Schluß die der *šmsjw-Hrw*. Es ist wenig wahrscheinlich, daß hier die Darstellung der Vorzeit in der ägyptischen Überlieferung so verwirrt ist, daß sie zuerst die Götter, dann Halbgötter und sagenhafte menschliche Dynastien und zum Schluß, unmittelbar vor Menes, nochmals Götter aufgezählt hätte. Der Gott Thoth zum Beispiel, der auch zu den „Standartengöttern“ gehört, wäre dann sowohl hier als auch schon vorher bei den Göttern (TP, Kol. I, Z. 18) genannt. Dagegen ist KEES sicher im Recht, wenn er die von SETHE für das Verbum *šmsj* erschlossene Bedeutung „verehere, dienen“ als eine sekundäre, abgeleitete bezeichnet. Die von SETHE herangezogenen koptischen Ausdrücke entstammen ja der spät-antiken, früh-christlichen Geisteswelt; im alten Ägypten aber können wir uns die Verehrung eines einzigen Gottes durch eine bestimmte Gruppe von Menschen im Sinne eines Bekenntnisses nur schwer vorstellen; am allerwenigsten scheint uns das für ägypt-



¹⁾ Z.B. im Sonnenheiligtum von Abu Ghurāb. KEES, *Die große Festdarstellung*, in v. BISSING, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-user-re (Rathures)*, Bd. III (1928) 7f.



²⁾ Die Frage nach Art und Herkunft der „Standartengötter“, die HELCK, *loc. cit.* in *Archiv Orientalni* behandelt hat, soll hier außer Betracht bleiben.

tische Könige möglich, die — und das war ja in der Frühzeit keineswegs nur Phrase — selbst mit den Göttern, vor allem gerade Horus, identisch waren³⁾.

Es finden sich für den Begriff des *šmsj-Hrw*, abgesehen von den *ntrw šmsjw-Hrw*, den „Standartengöttern“, die das Gefolge des Horus-Königs bildeten, noch andere Belege, die sich nicht mit SETHE'S Übersetzung in Einklang bringen lassen. EDEL hat kürzlich in einer neuen, auf eigener Kollation des Originals beruhenden Übersetzung der Reiseberichte des *Hrw-ḥwḥf* von Elephantine die wegen der Zerstörungen bisher mißverständliche Stelle *Urk. I* 126, 7 folgendermaßen gelesen:



„[Ich sandte den N. N.] zusammen mit einem Mann aus *Bm* zum , um die Majestät des *Mrj-n-r*, meines Herrn, wissen zu lassen . . .“⁴⁾. Er hat die Gruppe  zweifellos richtig als „Horusgefolge“ (ohne die übliche Voranstellung des Gotteszeichens) aufgefaßt. Das kann nun aber weder mit urzeitlichen Königen noch mit irgendwelchen Verehrern des Gottes Horus noch mit den Götterstandarten etwas zu tun haben, sondern bedeutet ganz einfach, wie er selbst *loc. cit.* S. 57f. feststellt, das menschliche Gefolge des auch hier noch ohne weiteres mit Horus gleichgesetzten Königs, also seinen Hof mit der zugehörigen Beamtschaft⁵⁾. Ebenso hat WILSON⁶⁾ die obengenannte Stelle aus der Lehre des Ptahhotpe jetzt gegenüber SETHE'S Deutung (*Aegypt. Lesestücke, Erläuterungen*, zu S. 41, 16: „ein Horusdiener, d. h. gleicht den uralten frommen Königen, die nach einer mythisch-langen Lebenszeit im Jenseits eine bevorzugte Stellung einnehmen“) viel einleuchtender erklärt als „ein Sohn, der hört, ist wie ein Gefolgsmann des Königs“, d. h. er wird zu höchsten Ehren gelangen. Mit dieser Erklärung der *šmsjw-Hrw* als Höflinge des mit Horus gleichgesetzten Königs läßt sich KEES' Deutung der *ntrw šmsjw-Hrw* einigermaßen in Einklang bringen, denn in beiden Fällen bedeutet *šmsjw-Hrw* wörtlich „die dem Horus folgen“.

Wie ist es nun aber mit dem *šmsj-Hrw*, das die Annalen für die Zeit der ersten Dynastien in jedem zweiten Jahr verzeichnen und das auch auf den Jahrtäfelchen der Frühzeit mehrfach wiederkehrt? Der Ausdruck wird stets mit einem Schiff  determiniert, auf dessen Bug ein Falke hockt und auf dessen Hinterdeck das Zeichen  (*šmsj*) aufgepflanzt ist⁷⁾. Da die Annalen mehrfach religiöse Feste nennen, hat man in diesem *šmsj-Hrw* meist ebenfalls ein

³⁾ So stellt z.B. HELCK in der Einleitung zu seinen „Untersuchungen zu den Beamtentiteln der ägypt. Alten Reiche“, *AF* 18 (1954) 14 fest: „Die Vorstellung, daß der König selbst einem Lokalnumen, etwa einem ‚Falkengott‘ als Hauptnumen seines Heimortes, untertan sei, kann erst die Folge einer geistigen Entwicklung sein, in der die Weltgottstellung des Königs erschüttert war. Alle geschichtlichen Rekonstruktionen, die für die Vor- und Frühgeschichte von der Voraussetzung einer über dem König stehenden Gottesidee ausgehen, sind deshalb anachronistisch und geben nicht das Bild der damaligen Zeit und ihrer Vorstellungen wieder.“

⁴⁾ *Agyptol. Studien*, H. Grapow 2, 70. Geb., S. 51 ff. Die Stelle *ibid.* S. 54 und 72. Die Ergänzung des zerstörten Horusfalke scheint nach den erhaltenen Resten (Beine und Schwanz) ganz sicher.

⁵⁾ Daß hier das „Horusgefolge“ nach EDEL lediglich als umschreibender Ausdruck für den König selbst gebraucht wird, ist durchaus nicht unwahrscheinlich. Man vgl. Bezeichnungen wie *pr-š*, Hohe Pforte etc. und den pluralis majestatis, wo das „wir“ auch aus „ich und mein Hofstaat“ entstand.

⁶⁾ *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (ed. PRITCHARD), S. 414.

⁷⁾ In den Zitaten wird oft eine ganz falsche Hieroglyphe dafür verwendet.

solches gesehen¹⁾. Demgegenüber hat zuerst BORCHARDT²⁾ ein Schutzdekret Phiopts' I. für die abydenische Ka3-Kapelle der *Ipwt*³⁾ herangezogen, in dem man *šmsj-Hrw* (ebenso wie in den Annalen mit dem Schiff determiniert) kaum anders als mit „Steuer“ übersetzen kann. Dieselbe Bedeutung erschließt er danach mit Recht auch für das *šmsj-Hrw* der Annalen, worin ihm KEES, *NGWG* 1927, S. 206f., *Kulturgeschichte* S. 46, und GARDINER, *JEA* 31 (1945), S. 13 Anm. 1, gefolgt sind. BORCHARDT stellte sich diese „Steuer“ folgendermaßen vor: „Jedes zweite Jahr führen königliche Eintreiber in Schiffen — daher das Determinativ des Königs, nicht Götterschiffs — auf dem Nil entlang und zogen die Fronden ein. Später tritt für den „Königsdienst“ die zweijährige „Zählung“ ein, die doch gewiß nicht nur zu statistischen Zwecken erfolgte. In der Übergangszeit werden beide — und zwar in den gleichen Jahren! — genannt... Später kommt „Königsdienst“ ganz in Wegfall und es wird, wohl für dieselben Fronden, nur „Zählung“ gesagt.“ Ich möchte dem hinzufügen, daß beide, *šmsj-Hrw* und „Zählung“, insofern gleichzusetzen sind, als sie demselben Zweck dienen: die Zählungen, deren Ergebnisse je nach der (eben deshalb in den Annalen verzeichneten) Nilhöhe und der daraus resultierenden mehr oder weniger guten Ernte verschieden waren, bildeten die Unterlage für die Besteuerung⁴⁾. Ferner möchte ich mit KEES, *loc. cit.* in *NGWG* 1927, über BORCHARDT hinausgehend als sicher annehmen, daß diese Steuereintreibung ursprünglich nicht durch königliche Beamte, sondern durch den König selbst vorgenommen wurde, als ein Tribut an seine göttliche Person. Dafür spricht der Falke vorn auf dem Schiff. Die „Regierungstätigkeit“ des frühgeschichtlichen Königs bestand wohl in erster Linie darin, daß er anlässlich der jedes zweite Jahr durchgeführten Rundfahrt durch sein Land seinen Untertanen „erschien“, wobei die „Steuern“ erhoben und erforderlichenfalls Streitigkeiten vor seinen Thron gebracht wurden, die er kraft seiner allerhöchsten richterlichen Gewalt⁵⁾ entschied. Das Symbol derselben war wohl das auf dem Königsschiff aufgepflanzte *šmsj*-Zeichen, das KEES, *Götterglaube*, S. 105, treffend mit dem Liktorenbündel verglichen hat. Während GARDINER, *Egyptian Grammar*, *Sign-list* T 18, das Zeichen als „probably the equipment of an early chieftain's attendant“ deutet, haben CAPART, *ZAS* 36 (1898), S. 125, und SETHE, *Kommentar* zu *Pyr.* 230c, darin ein Hinrichtungsgesetz erblickt, bestehend aus einem oben gekrümmten Stab, einem aufgewickelten Seil und einem Messer. Für die letztere Deutung spricht auch die enge Verbindung des Zeichens mit der in Gestalt einer Ginsterkatze daran heraufkletternden Göttin *Mjfdt*. Diese wird in den Pyramidentexten als

¹⁾ SETHE, *UGAA* III, S. 15, erklärt es als das Fest des „Horusdienstes“, bei dem die Könige nach Hierakonpolis gefahren sein sollen, um dort eine Kulthandlung zu vollziehen, wie es ihre Vorgänger, die „Horusverehrer“, taten. Ebenso SCHÄFER, *Ein Bruchstück altägypt. Annalen* (APAW 1902), S. 9. Auch STÖCK, der sich *WO* 1948 im übrigen gegen SETHE's Urgeschichtsbild ausspricht, denkt *ibid.* Anm. 11 im Zusammenhang mit dem *šmsj-Hrw* der Annalen und der Jahrtäfelchen noch an eine „Wallfahrt nach Hierakonpolis“.

²⁾ *Die Annalen und die zeitl. Festlegung des Alten Reiches der ägypt. Geschichte*, 1917, S. 32 Anm. 1.

³⁾ Kairo 41 890. WEILL, *Les Décrets Royaux de l'Anc. Emp. Égypt.*, Taf. 7; SETHE, *GGA* 1912, S. 718f. (5); GARDINER, *PSBA* 24 (1902), S. 257.

⁴⁾ Es ist bekannt, daß diese zunächst zweijährigen Zählungen und die ursächlich damit zusammenhängenden Steuereintreibungen seit dem Ende des Alten Reiches (und gelegentlich schon vorher) alljährlich erfolgten und daß sich daraus die ägyptische Jahrdatierung entwickelt hat; vgl. besonders GARDINER, *JEA* 31 (1945) 11 ff. Sie fanden im Anschluß an die Ernte statt, die im Normaljahr am Ende der *prt*-Jahreszeit lag (IV. *prt*-Monat = *Rnmw*), und Min-Fest am 1. Tag des I. *šmw*-Monats). Im Demotischen und Koptischen hat sich aus dem Namen der darauffolgenden *šmw*-Jahreszeit ein Wort für „Steuer, Pacht, Zins“ gebildet. Zur Steuereintreibung in der Ramessidenzeit vgl. jetzt GARDINER, *JEA* 27 (1941) 19 ff. und *Pap. Wilbour*, II. *Commentary*.

⁵⁾ Diese wurde erst später dem Wezir übertragen, dessen besondere Beziehung zu Thoth vielleicht darauf zurückgeht, daß dieser Gott die Erscheinungsform des Königs in seiner richterlichen Funktion war; vgl. dazu HELCK, *ÄF* 18, S. 57.

blutdürstig geschildert. BONNET bezeichnet sie darum geradezu als „die Göttin des Richtgerätes bzw. der sich in ihm darstellenden Strafgewalt“ (*Reallexikon der ägypt. Religionsgeschichte*, „Mafdet“). Als solche erscheint sie tatsächlich im Neuen Reich auf Bildern des Totengerichts neben den göttlichen Richtern¹⁾. Jedenfalls scheint das Gerät in ältester Zeit zur ständigen Begleitung des Königs gehört zu haben; vielleicht war die Tatsache, daß es ihm überall nachgetragen wurde, dafür derart charakteristisch, daß man es als Hieroglyphe für das Verbum „folgen, geleiten“ verwendete. Der ganze Ausdruck *šmsj-Hrw*, so wie er mit dem königlichen Schiff determiniert in den Annalen und auf den Jahrtäfelchen erscheint, ist demnach wohl ebenfalls nicht mit „Horusdienst“ im Sinne einer kultischen Handlung zu übersetzen, sondern als „Horusfolge, Horusgeleit“. Gemeint war damit wohl das Königsschiff, das den Horus-König und seine Begleitung durch das Land führte. In dieser Gestalt sahen die Ägypter der 1. Dynastie in jedem zweiten Jahr ihre „Regierung“.

Gibt es nun von hier aus eine Brücke zu der urzeitlichen Dynastie der *šmsjw-Hrw*? Wie immer man diese Bezeichnung übersetzt, es bleibt in jedem Falle eine Beziehung zu Horus bestehen. Das Ägypten des frühen Alten Reiches können wir im Hinblick auf die Gleichsetzung seiner Könige mit Horus ebenso als ein „Horusreich“ bezeichnen. Wenn nun dieses tatsächlich entstanden ist aus einem politischen Gebilde, das — von einem oberägyptischen Kerngebiet ausgehend — sich nach und nach das ganze Land unterwarf, so werden wir wohl nicht fehlgehen in der Annahme, daß auch die Könige dieses ursprünglichen „Reiches“ bereits „Horuskönige“ waren und daß sie ihr — anfangs noch kleineres — Gebiet auch schon mit ihrem „Horusgeleit“ regelmäßig durchzogen²⁾. Man könnte dann die *šbjw šmsjw-Hrw* des TP geradezu als mythische Könige des Horusgeleits verstehen. Die Bezeichnung *šbjw* „Totengeister“ möchte ich dahingehend interpretieren, daß die Ägypter darin nichts anderes sahen als verstorbene Könige, die um nichts göttlicher waren als die Pharaonen seit Menes. Manetho hat den Ausdruck einfach mit *vévexes* (lat. *manes*) übersetzt.

Man hat in *šmsjw-Hrw* bisher immer eine die „vorgeschichtlichen“ Könige von den späteren Pharaonen unterscheidende Bezeichnung sehen wollen. Aber die Sitte des „Horusgeleits“ war ja auch in der Frühzeit des Alten Reiches noch in Gebrauch. Die Trennung zwischen der Dynastie der *šmsjw-Hrw* und den späteren Königen liegt also allein in der geschichtlichen Tatsache der endgültigen Vereinigung des ganzen Landes durch Menes (vgl. oben S. 2 Anm. 6). So war vielmehr das „Horusgeleit“ offenbar ein Merkmal, das diese *šbjw šmsjw-Hrw* von den übrigen *šbjw* unterschied, unter denen sie ja nur die letzte Dynastie bildeten. Man kommt damit zu dem Schluß, daß die übrigen *šbjw*-Dynastien wahrscheinlich in keiner Beziehung zu Horus gestanden haben und somit wohl auch aus anderen Teilen Ägyptens stammen sollten.

In diesem Zusammenhang ist es nun wichtig darauf hinzuweisen, daß wahrscheinlich alle ägyptischen Königslisten, mit Ausnahme der Karnak-Liste Tuthmosis' III., und ebenso wohl auch schon die Annalen-Tafeln aus der 5. Dynastie auf die memphitischen Reichsannalen und damit auf die Lokaltradition des memphitischen Gebietes zurückgehen³⁾. Wir können uns, da die Königslisten aus Abydos und Saqqāra erst mit Menes bzw. Miébis beginnen, für das Weitere

¹⁾ *ZAS* 74 (1938) Taf. 6. — Ihre von GARDINER, *JEA* 24 (1938) 89 festgestellte Verbindung zum „Lebenshaus“ zeigt lediglich, daß sie sich in der Nähe des Königs aufhält, ohne jedoch ihre Funktion näher zu erläutern.

²⁾ Diese Vermutung ist bereits von HELCK am Schluß (S. 991) seines Aufsatzes in *Anthropos* 49 geäußert worden.

³⁾ Ich muß mir im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes eine ausführliche Beweisführung für diese Behauptung versagen, hoffe jedoch, diese demnächst an anderer Stelle bringen zu können.

auf den TP und Manetho, dessen chronographische Vorlage der Liste des TP eng verwandt ist, beschränken. Leider lassen die stark zerstörten Fragmente des TP die Bezeichnungen der meisten mythischen Dynastien nicht mehr erkennen, und Manethos Geschichtswerk ist uns für diese Zeit nur in besonders späten und korrupten Exzerpten erhalten. Verhältnismäßig am besten ist hier immer noch die armenische Übersetzung des Eusebius. Aus ihr läßt sich, mit Verbesserungen nach anderen Exzerpten (Barbarus, Chronik, Sothisbuch), noch folgende Liste herstellen:

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Hephaistos</i> , entspricht TP, Kol. I, Z. 11 | <i>Pth</i> |
| 2. <i>Helios</i> | 12 <i>R^c</i> (- <i>Hrw-ibty</i>) ¹⁾ |
| 3. <i>Sōsis</i> (bzw. <i>Agathodaimōn</i>) | 13 <i>Sw</i> |
| 4. <i>Kronos</i> | 14 <i>Gbb</i> |
| 5. <i>Osiris</i> | 15 <i>Wstrj</i> |
| 6. <i>Typhōn</i> | 16 <i>Stb</i> |
| 7. <i>Hōros</i> | 17 <i>Hrw</i> |
| u. a. bis auf <i>Bitis</i> (<i>Bit</i>) | 18 <i>Dhwtj</i> |
| | 19 <i>Mst</i> |
| | 20 <i>Hrw</i> ... |

Z. 21 bis 26 weitgehend zerstört.

Hierauf folgt im TP folgende Liste (ich lasse hier, wie schon vorher, die ohnehin wertlosen Jahreszahlen weg):

- Kol. II, Z. 1 [*ibjw n...*] (Stadt) 30
 2 [*ibjw n...*] 10
 3 [*ibjw n...*] 30
 4 [Summe] 70 (?)
 5 [*...*] *nn inbw*²⁾ 19
 6 [*ibjw injw idhw*] 19
 7 [*...*] *st* 7
 8 [*ibjw injw-Hrw*] ...
 9—10 Summierung
 11 König *Mnj*.

Dieser Reihe entsprach bei Manetho (soweit sich aus dem Exzerpt noch erkennen läßt) folgende Liste:

- | | |
|---|-------|
| 1. <i>Post deos regnarunt heroes annis</i> | 1255 |
| 2. <i>rursusque alii reges dominati sunt annis</i> | 1817 |
| 3. <i>tum alii 30 reges Memphitae annis</i> | 1790 |
| 4. <i>deinde alii Thinitae 10 reges annis</i> | 350 |
| 5. <i>Secuta est manium heroumque dominatio annis</i> | 5813. |

Die hier an letzter Stelle aufgeführten *manes heroësque* (griech. *vévves καὶ ἡμθεοί*) wurden nun seit SETHES grundlegenden Untersuchungen, loc. cit. in UGAA III, stets mit den *ibjw injw-Hrw* gleichgesetzt. Man strich dabei das sowohl in der armenischen Version als auch in

¹⁾ Das Fragment 141, das den Namen des *R^c* und Spuren von dem des *Pth* enthält, ist von FARINA zu Unrecht ausgeschieden worden.

²⁾ Nicht *inbw-hd* „Memphis“, so verlockend die Lesung wäre (vgl. z.B. FARINA, op. cit. S. 19).

der Abschrift des Synkellos vorhandene „und“ des Eusebius, da es in Synkellos' Abschrift aus Africanus fehlt, und erhielt ein *vévves ἡμθεοί*, das eine gute Wiedergabe des ägyptischen *ibjw injw-Hrw* zu sein schien. Wenn nun auch die Liste des Africanus durchwegs derjenigen des Eusebius vorzuziehen ist, so sind doch an dieser Stelle erhebliche Bedenken gegen die Streichung dieses „und“ anzuführen. Denn erstens fällt solch ein Wörtchen leichter aus als daß es versehentlich hinzugefügt wird, zweitens ist die von Synkellos ganz unabhängige armenische Handschrift eine Stütze für die Ursprünglichkeit des „und“. Besteht dieses aber zu Recht, so stellt der letzte Posten bei Eusebius eine Zusammenzählung zweier verschiedener Gruppen mythischer Könige — Halbgötter (*ἡμθεοί*) und Totengeister (*vévves*) — dar, von denen die erste unter den vorhergehenden Dynastien bereits einmal vorkommt. Zu ebendieser Erkenntnis war vor mehr als hundert Jahren bereits LEPSIUS in seiner immer noch brauchbaren „*Chronologie der Aegypten*“ (1849) gelangt. Seine Beweisführung ist so einleuchtend und das Ergebnis paßt so verblüffend zu dem, was wir oben festgestellt haben, daß die Stelle, *ibid.* S. 473 f., hier im vollen Wortlaut wiedergegeben werden soll:

„Es springt nun aber bei Betrachtung der fünf Posten das Unpassende des letzten sogleich ins Auge. Es werden in demselben zwei Klassen, die Manen und Halbgötter, zusammengefaßt, welche der Natur der Sache nach ursprünglich in einer solchen Rechnung nur getrennt aufgeführt sein konnten. Ferner gehen dieser gemischten Klasse Memphitische und Thinitische Könige voraus. Diese Könige folgen selbst wieder auf Halbgötter; es würden daher in der gemischten Klasse noch einmal Halbgötter zur Regierung kommen, nachdem ihre Dynastie längst aufgehört und zwei sterblichen Dynastien Platz gemacht hätte. Bunsen meint daher, es sei augenscheinlich, daß die letzte Angabe sich nicht an der rechten Stelle befinde“ und will sie an die dritte Stelle setzen. Aber selbst in dieser Ordnung würde die große Zahl im Vergleich mit den Umstehenden sehr auffallend sein, und das große Bedenken der unstatthaften Vermischung zweier Klassen nicht aufgehoben werden. Vielmehr, wenn wir erst Halbgötter und dann offenbar, obgleich sie nicht ausdrücklich so genannt sind, Manen, endlich aber Halbgötter und Manen aufgeführt finden, so scheint es mir einzuleuchten, daß diese letztere Zahl ursprünglich eine zusammenfassende Zahl beider Klassen sein sollte. Sie übertrifft auch sogar an Größe noch die Summe aller vier vorausgehenden Posten. Diese ergeben nämlich zusammen 5212, also bis auf 1 gerade 600 Jahre weniger als 5813. Es scheint mir also nicht dem mindesten Zweifel zu unterliegen, daß wir hier einen Fehler von 600 Jahren zu berichtigen haben. Dieser kann entweder in der Summe 5813 oder in einem der vier Posten liegen. Im letztern Falle kann er nur in der ersten Zahl gesucht werden, da in den übrigen außer den Hunderten auch die Tausende geändert werden müßten. Wir werden also entweder 1855 oder 5213 zu schreiben haben (Die paläographische Verwechslung von c 200 und w 800 ist eine der leichtesten und unterstützt die Vermuthung auch von dieser Seite). Die Wahl entscheidet sich aus doppeltem Grunde für 1855, erstens weil dies das absteigende Verhältnis aller übrigen Posten verlangt, zweitens weil wir schon oben bemerkt haben, daß dem Rechner, auf welchen Eusebius zunächst zurückgegangen zu sein scheint, noch 600 Jahre fehlten, um mit Hilfe der Reductionen bis zu Adam zu gelangen. Wir erhalten also nächst der Götterzahl die vier Posten:

Halbgötter	1855
Andere Könige	1817
30 Memphitische Könige	1790
10 Thinitische Könige	350 (Jahre).
(Summe der Manen und Halbgötter 5812 Jahre.)	

Der Exzerptor hätte also, falls diese Vermutung von LEPSIUS zutreffen sollte, aus einer ursprünglichen Summierung einen eigenen Posten gemacht und diesen dann nochmals mit den übrigen summiert. Wir erhielten dann eine sehr wahrscheinliche Aufeinanderfolge von Halbgöttern (*šmꜥꜣwꜣt*) und sagenhaften menschlichen Dynastien (Manen, *mnꜥꜣwꜣt*, *šhꜣwꜣt*). Eine genaue Übereinstimmung mit der Liste des TP läßt sich nun zwar nicht herstellen, so oft dies versucht wurde (es muß dahingestellt bleiben, ob wir in den Königen TP II, Z. 5–7 die „Memphiten“ Manethos zu suchen haben); an letzter Stelle aber, unmittelbar vor Menes und entsprechend den *šmꜥꜣwꜣt-Hrw* des TP, sehen wir jetzt 10 Thiniten mit 350 Jahren.

Das kann nun aber, wenn unsere Gleichsetzung der *šmꜥꜣwꜣt-Hrw* mit den oberägyptischen Vorfahren der Könige der 1. Dynastie zu Recht bestehen sollte, kein Zufall sein. Wir ersehen daraus, daß nach der Tradition des memphitischen Gebietes (dieses umfaßt im weitesten Sinne das Land von der Südspitze des Deltas bis zum Eingang des Fajûm) in der letzten Zeit vor Menes bereits oberägyptische Könige hier herrschten, die regelmäßig mit ihrem „Horusgeleit“ zur Steuererhebung erschienen (in Übereinstimmung mit der von uns geschichtlich vermuteten und jetzt auch archäologisch wahrscheinlichen Entwicklung). Ob es wirklich 10 Könige waren, können wir natürlich auf Grund des späten und korrupten Manetho-Exzerpts nicht behaupten (im TP ist leider die Zahl der *šmꜥꜣwꜣt-Hrw* nicht erhalten), und noch weniger zu gebrauchen ist natürlich die Zahl der Jahre, der im TP eine ganz phantastische entspricht—annalistische Aufzeichnungen gab es ja aus der schriftlosen Vorzeit nicht. Aber etwa 200 Jahre wenigstens könnte doch diese oberägyptische Herrschaft vor Menes im memphitischen Gebiet gedauert haben, von dem Augenblick an, wo ihre Nordgrenze die Gegend um Abusir el-Meleq und Gerza erreichte bis zur Unterwerfung des letzten Rests im Delta (also vielleicht der gesamten Zeit der sog. 2. Neqâde-Kultur entsprechend).

Vorher sollen nach Manetho „Memphiten“ hier geherrscht haben. Diese Bezeichnung — Memphis bestand ja noch gar nicht — ist natürlich ebensowenig wörtlich zu nehmen wie die „Thiniten“ der folgenden Dynastie. Sie besagt vielleicht nur „unterägyptische Herrscher“, so wie jenes — dem Sinn nach gleichbedeutend mit *šmꜥꜣwꜣt-Hrw* — einfach „oberägyptische Herrscher“. Als mögliche Residenz jener „Unterägypter“ käme vielleicht die bedeutende Siedlung Ma'adi in Betracht. Allein, diese Fragen müssen der weiteren archäologischen Forschung überlassen bleiben, der es hoffentlich gelingen wird, noch mehr Licht in diese Zeit des allmählichen Entstehens des späteren Ägypten und seiner Hochkultur zu bringen — eine Zeit, von der die altägyptische Tradition noch dunkle Erinnerungen bewahrte¹⁾, welche sich allerdings nicht aus religiösen Sprüchen rekonstruieren läßt, deren Welt doch eine ganz andere als die der geschichtlichen Tatsachen ist.

¹⁾ Das beweisen ja auch die in der 1. Zeile des Palermo-Fragments der Annalen noch erhaltenen Königsnamen.

Die Libation ein Fruchtbarkeitsritus?

VON HANS BONNET

In seiner Schrift *Das ägyptische Reinigungsritus* hat GRDSELOFF den Ritus der Reinigung unter den Gedanken gestellt, daß er als eine „Art Fruchtbarkeitszauber dem Toten zu einer überirdischen Wiedergeburt verhelfe“¹⁾. Er greift damit eine Anregung JACOBSONS auf, der als erster, behutsam und mehr in Form einer Frage, die Vermutung aussprach, daß „der ursprüngliche Sinn der Libation der eines Fruchtbarkeitsritus“ gewesen sei. Den Ansatz bieten ihm Texte, die den Libationsstoff als Emanation aus Atum ansprechen. Diese Texte sind in der Hauptsache in der Überschau über Libationsformeln, die wir BLACKMAN²⁾ verdanken, zu finden. Es sind ihrer nicht eben viel, und keine geht über die Zeit des NR hinaus. Ich selbst habe sie darum nur mehr beiläufig erwähnt und als Parallelbildungen zu verwandten osirianischen Formeln verstanden³⁾. Bei dieser Lage ist es bedeutsam, daß JACOBSON nachdrücklich auf einen Spruch der Pyramidentexte (685) verwies, der in der Tat schon das Reinigungswasser mit dem von Atum stammenden Samen in eine Beziehung setzt, deren Charakter und Bedeutung freilich noch einer schärferen Bestimmung bedarf.

Der Gedankengang des Spruches ist klar. „Wasser des Lebens“ brechen auf, Himmel und Erde geraten in Aufruhr; denn eine „Gottesgeburt“ steht bevor. Die Berge spalten sich, und ein Gott, der Tote, entsteht (*hꜣpr*). Die Wasser umspülen seine Füße. Schu und Tefnut bringen sie ihm und vollziehen sprengend und räuchernd die Reinigung, die zum Eingang in den Himmel bereitet. „Reine Wasser, die von Atum her sind, der das Glied des Schu machte, der die Scheide der Tefnut schuf“⁴⁾ (*mnꜥꜣwꜣt hr Tm, tr hꜣnn Šw, šhꜣpr kꜣt Tfnꜥt*) werden die Wasser genannt. Sie werden also als das Naß angesprochen, das in den Organen des Götterpaares west und wirkt und ihnen von Atum eingesenkt ist. Die Gleichsetzung lag nahe, da dem Ägypter in dem Wort *mnꜥꜣ* die Begriffe Wasser und Same zusammenfallen. Sie ist gewiß auch durch die Gestalt des Atum hervorgehoben worden, nicht freilich in der Sicht des Mythos von der Selbstbegattung des Gottes, das Wasser ist nicht Same des Atum; aber doch insofern als Atum die geschlechtliche Zeugung ins Leben rief. So ist das Wasser Abbild jeglichen Samens.

Ist aber damit schon ein Tatbestand gesetzt, der es rechtfertigt, die Reinigung als Fruchtbarkeitsritus zu deuten? Ich sehe nicht, wo eine solche Deutung einsetzen könnte. MERCER spielt in seinem Kommentar wohl mit dem Gedanken, daß die sich spaltenden Berge die Lippenränder der vulva Tefnuts sinnbildlich könnten, und der Gedanke ist ja wohl auch, daß der Tote auf den zwischen den Bergen emporquellenden Wassern erscheine. So zeigen es jedenfalls spätere Reinigungsbilder, auf denen der Tote zwischen den Horizontbergen in dem Becken der Reinigung steht⁵⁾. Wir dürfen diese Bilder wohl auch zum Verständnis unseres Textes

¹⁾ p. 36; JACOBSON, *Dogmatische Stellung des Königs* 50 und 25.

²⁾ *Rev. trav.* 39, 44 ff.

³⁾ *Angelos* I, 118.

⁴⁾ Anders JACOBSON, dem sich GRDSELOFF anschließt. Er bezieht die drei Partizipien sämtlich auf *mnꜥꜣ*, wie es auch MERCER tut, und versteht, um dem letzten Satzteil einen Sinn abzugewinnen, das *r* von *šhꜣpr* als Präposition. Er übersetzt also „Wasser, das von Atum her ist, das gemacht ist vom Phallus des Schu, das geschaffen ist gegen die Vulva der Tefnut hin“. Daß aber die Partizipien *tr* und *šhꜣpr* auf Atum zu beziehen sind, steht sicher; denn *mnꜥꜣ* ist pluralisch konstruiert.

⁵⁾ DAVIES, *Tombs of Two Officials*, p. 16 pl. 15.

heranziehen. Eine Stütze für den von MERCER vermuteten Vergleich gewinnen wir aber damit nicht; er liegt jenen Bildern völlig fern. Sie zeichnen den Toten als den, der durch die Lichtberge des Horizonts schreitet, und mehr werden wir auch aus unserem Text nicht herauslesen dürfen. Wenn er darüber hinaus sich die Berge erst vor dem Toten spalten läßt, so fügt sich das nur in das Bild von dem Aufbruch, der durch Himmel und Erde geht. Sie erschauern und geraten ins Wanken vor der „Gottesgeburt“. Auch dieser Ausdruck darf nicht irreführen. Geburt ist nicht wörtlich, sondern bildlich als allgemeiner Ausdruck für „erstehen“ zu nehmen. Der Tote kommt nicht aus dem Schoß einer Mutter; riesengroß, mit der Hand den Himmel, mit dem Fuß die Erde berührend, steht er zwischen Tefnut und Schu. Was ihn erstehen ließ und zu einem machte, der „mächtig ist über seinen Leib“, sind allein die Kräfte des Lebens, die der Same in sich trägt. Sie fluten in ihn über, wenn ihn das Wasser umspült, ohne daß es durch ein Zeugen und Geborenwerden hindurchginge. Was geschieht, ist nicht Neuschöpfung, wie sie ein Fruchtbarkeitsritus wirkt, sondern Neubelebung, die aus der Berührung mit Lebensstoff quillt.

Und weiter. Ist der vorliegende Text überhaupt ein Libationsspruch, d. h. ein Spruch, der eine Wasserspende begleitet und deutet? JACOBSON und GRDSELOFF verneinen es; sie lassen sich dabei von den Worten bestimmen, die der Schilderung der himmlischen Reinigung folgen. „Ausgegossen wird eine Libation zur Tür dieses N. hin“⁽¹⁾ lauten sie, und GRDSELOFF bricht mit ihnen sein Zitat unserer Textstelle ab. In Wirklichkeit leiten sie einen neuen Abschnitt (2068—70) ein. JACOBSON hat manches in ihn hineingeheimnißt und sich eben damit das Verständnis verbaut. An sich bietet er keine Schwierigkeiten und wird zudem durch Parallelen an anderen Stellen der Pyramidentexte (so 1748, 1260, 1012) sichergestellt. Das Wasser der Libation, von der erste Satz redet, wäscht die Arme des Toten und macht ihn damit geschickt, das Opfermahl zu empfangen, das ihm am Monatsfest dargebracht wird. Daran schließt sich weiter ein Ausblick auf die Felder der Totenstiftung, die den Toten ewig versorgen. So stellt sich dieser Abschnitt als ein Opfertext dar, dem eine auf Reinigung der Hände zielende Libation vorausgeht. Der erste Abschnitt ist demgegenüber nur mehr eine Art Vorspruch, der die Herrlichkeit des Toten in der Himmelswelt schildert, ohne von einem rituellen Handeln begleitet zu werden. Natürlich stehen die beiden Stücke darum noch nicht beziehungslos nebeneinander; der Gedanke der Reinigung schließt beide zusammen. Die irdische ruft die Erinnerung an die in ihren Wirkungen viel umfassendere himmlische nach; aber diese wird nicht in der irdischen nachgebildet, sie ist nur ein Gegenstück. Der These JACOBSONS wird damit der Boden entzogen; der für sie entscheidende Vorspruch sinnbildet weder eine Libation, noch appelliert er an Fruchtbarkeitskräfte. Andererseits ist freilich festzuhalten, daß er mit der Gleichsetzung von Wasser und Same arbeitet. Die Vermutung, daß sich auch die Libationssymbolik ihrer bemächtigte, liegt nahe genug, und so wird man geneigt sein, sie überall da herauszuhören, wo das Wasser der Libation irgendwie als Emanation des Atum angesprochen wird. Man hat dies ja ohnehin schon immer getan und, wo man auf Wendungen wie „was aus Atum kommt“ stieß, diese in Erinnerung an den Selbstbegattungsakt des Gottes ohne weiteres auf sein Sperma bezogen. Aber es fragt sich doch, ob es für den Ägypter nicht noch andere Möglichkeiten des Verständnisses gab. Wir wissen ja nur sehr wenig von Göttergeschichten und stehen darum immer in Gefahr, die Überlieferung einseitig unter die uns bekannten zu zwingen. Es gilt darum zu prüfen, ob in den uns beschäftigenden Formeln nicht auch Beziehungen auf andere

¹⁾ GRDSELOFF übersetzt, mir nicht recht verständlich, „von außen her über N.“.


Mythenkomplexe fruchtbar werden können. Es gibt Überlieferungen, die auf diese Möglichkeit deuten und ernstlich bedacht sein müssen.

Da ist einmal auf Spruch 318 der Sargtexte zu verweisen. In ihm heißt es „Ich bin die Flut!“ der Auges des Atum, der jubelt über das Wasser ( Var. ) wenn der Ausfluß (*rdw*) entsteht“ (IV, 140 d). Die Übersetzung bedarf einer Rechtfertigung. Die Gruppe *h m w* macht Schwierigkeiten; man vermißt vor *m w* eine Präposition. Wir werden ein *m w* zu ergänzen haben, das ja leicht mit den Wasserlinien von *m w* zusammenfallen konnte. Der Sakkaratext schreibt statt dessen  , aber es ist nicht wahrscheinlich, daß er damit die Lesart der Bersche-Särge emendieren will. Er folgt wohl einer eigenen Version; denn er läßt auch den Schlußpassus fort und setzt für Atum den Namen des Horus ein. Die Vorstellung, die hinter der Version der Berschetexte steht, ist klar. Aus dem Auge des Atum bricht eine Wasserflut aus; nicht Tränen sind es, denn Atum jubelt; er erlebt das Aufquellen des Wassers offenbar als Schöpfungsakt. Man fragt, ob nicht auch sonst Anspielungen auf diesen Mythos begegnen, und wird da zunächst an „jene Nacht der großen Flut“ denken, „die aus der Großen kam“ (Pyr. 265 e). Diese Flut wird in der Tat mit dem Sonnengott in Verbindung gebracht. Wir hören Pyr. 499 von seinem „Namen der großen Flut, die aus der Großen kam“. SETHE, der in der Großen die Himmelsgöttin sieht, schließt daraus auf einen Mythos, der den Sonnengott als eine Ausflutung der Himmelsgöttin begreife. Aber diese Gleichsetzung des Sonnengottes mit der Himmelsflut macht gedankliche Schwierigkeiten; sie konkurriert auch mit der Vorstellung des die große Flut personifizierenden Gottes als Mundchenk der Götter (Pyr. 559). Nun hat aber schon SETHE darauf hingewiesen, daß die *m rn-f*-Formeln keineswegs immer eine Identität, sondern oft nur eine Beziehung des Angesprochenen zu dem später Genannten begründen. Wir hätten dann also die Namensformel von Pyr. 499 „der der großen Flut“ zu übersetzen. Den Grund für diese Zugehörigkeit würde dann der Mythos vom Auge des Atum erschließen. Die große Flut kommt aus ihm. Nur müssen wir in der „Großen“ dann freilich statt der Himmelsgöttin eben das Auge des Gottes erkennen. Das aber macht keine Schwierigkeit. „Große“ ist ja schon in den Pyramidentexten (276) ein Deckname für die Uräusschlange, das Auge des Sonnengottes. So gewinnen die gewiß spärlichen Aussagen der Pyramidentexte einen guten Sinn, wenn wir sie in das Licht des Mythos vom Auge des Atum stellen, und dieser selbst erhält eine alte Bezeugung.

Sehen wir uns nach Hindeutungen in der späteren Literatur um, so wäre etwa auf Tb. Kap. 93, 6 zu verweisen. Hier ist in einem freilich nicht recht durchsichtigen und für uns unergiebigen Zusammenhang von einer Krankheit am Auge des Atum die Rede. Sie wird *bmw. t* genannt und ist nach EBBELLS Forschungen über diese Krankheitsform als ein Sekrete ausschließendes Geschwür zu verstehen. Damit könnte die Stelle, soweit sich ihre Beziehung zu unserem Mythos begründen läßt, doch einen neuen Zug zu seinem Verständnis beitragen. Das Wasser könnte etwa aus einem solchen Geschwür ausfließen, und damit würde sich auch der Jubel des Atum bei seinem Aufquellen erklären. Man mag nach dem allen die Resonanz, die der Mythos vom Auge Atums fand, nicht eben hoch einschätzen; man wird sich aber doch seiner erinnern müssen, wenn von Emanationen aus Atum die Rede ist.

¹⁾ *ʒgb*; B 1 P hat dafür *wʃr-w ʒgb*, was etwa mit „Flutfülle“ wiederzugeben sein wird. Zu vergleichen ist die Verbindung *wʃr-w lw kʃ-w*, die man als „Speisenfülle“ verstehen mag. *Wb. I*, 363, 2 vermutet in *wʃr-w* etwas den Speisen Verwandtes.

Und noch auf eine andere Deutung des Libationswassers ist zu verweisen, die ich freilich erst in einem späten Text im Tempel von Edfu nachweisen kann¹⁾. *nmw wr·w pr m 'Im, In hr mn·tj Imh·t* wird hier das Wasser genannt. ALLIOT übersetzt: „les grandes eaux qui sortent d'Atoum, qui sont tirées des cuisses du (dieu de) de l'*Imh·t*“. Er liest also  als Nisbe und sieht in dem *Imh·t* einen Decknamen des Osiris. Diese Deutung schließt aber einen kaum lösbaren Widerspruch in sich. Wie soll das Wasser, das aus Atum kommt, zugleich Ausfluß aus den Schenkeln des Osiris sein? Wir werden darum *Imh·t* schon in der üblichen Bedeutung als Name der Unterwelt bzw. einer Unterweltsstätte nehmen müssen. Es gab ja auch eine *Imh·t*, die Atum und seinem Götterkreise geheiligt war. Sie lag bei Babylon und wurde von Pianchi (Z. 100f.) besucht, und der Berliner Pap. 3056, II, 4. 5²⁾ sagt, ihre Bedeutung erhellend, weiter von ihr, daß sie der Sonnengott öffne, „um den Nun aus seiner Höhle steigen zu lassen“. Von dieser *Imh·t* redet — daran wird man kaum zweifeln — auch unser Text. Freilich wird man dann auch das vorangehende *pr m 'Im* anders zu verstehen haben; denn das Wasser, das aus jenem Unterweltsort gebracht wird, kann nicht aus Atum kommen. Er emaniert es nicht; er spendet es nur. Nun kann ja die Wendung *pr m* wohl auch die Bedeutung „dargebracht werden von“ haben. Freilich ist das, wenn man den Angaben des *Wb.* folgt, nur dann der Fall, wenn es sich um Lieferungen handelt, die aus einem lokal umgrenzten Bereich, etwa aus einem Land oder einem Speicher, kommen. Aber auch mit Gottesnamen kann das *pr m* in Zusammenhängen verbunden werden, die nur dann sinnvoll sind, wenn das Dargebotene nicht aus dem Gott selber kommt, sondern aus dem, was ihm eigen ist. Wenn z. B. der *nmw·t*-Krug das Prädikat *pr m R* erhält³⁾, so kann das nur sagen, daß der Krug aus dem Schatze des Gottes kommt. Varianten⁴⁾, die statt *pr m R* „der aus dem Fürstenhaus kommt (*h*)“ sagen, bestätigen das. Mithin werden wir unsere Stelle zu übersetzen haben „das von Atum kommt (d.h. von ihm dargereicht wird), das gebracht wird aus dem Schoße der *Imh·t*“. Der Gedanke, der dieser Prädikation des Wassers zugrunde liegt, ist ebenso deutlich wie seine Herkunft. Das Wasser ist Wasser des Nils, das aus seinem unterägyptischen Quellort fließt, und damit ein Gegenstück der Wasser, die aus den Quellöchern von Elephantine fluten. Altvertraute Symbolik (cf. *Pyr.* 864, 1908) wird auf On und Atum übertragen.

Treten wir mit diesen Erkenntnissen an die Sprüche heran, die den Libationsstoff von Atum herleiten. Es geschieht, soweit ich sehe, nicht vor der 19. Dyn. und dann vor allem in einer Formel, die das Darreichen des *nmw·t*-Krug begleitet⁵⁾. „Was aus dem Nun kommt, das *h·t* ()“, das aus (oder von ?) Atum kommt“, wird in ihr das Wasser des *nmw·t*-Krug genannt. Man mag fragen, was hier *h·t* bedeutet und ob die herkömmliche Übersetzung das „Erste“ oder qualitativ das „Beste“ das Richtige trifft; auch der Sinn des *pr m* bleibt darum im Dunkel. So gibt die Formel keinen Anhalt, die Art der Beziehung auf Atum, die ihr vor-schwebt, näher zu bestimmen. Daß man aus ihr bisher eine Hindeutung auf das Sperma des Gottes herauszulesen pflegte, ist ja verständlich; aber eben dieses Verständnis hat am wenigsten für sich. Wäre es richtig, so müßte ja wohl der supponierte Charakter des Wassers als Same in der Sinngebung der begleitenden Sprüche durchscheinen. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr

¹⁾ *Edfu* II, 144; ALLIOT, *Culte d'Horus à Edfu* 15.

²⁾ *Hierat. Pap. d. Kgl. Mus.* II, Taf. 27/8.

³⁾ *Libro dei funerals* II, 138; *Edfu* I, 77.

⁴⁾ PRIEHL, *Inscr. hiérog.* II, pl. 10 R u.

⁵⁾ Vgl. S. 14 Anm. 3; dazu *ASAE* 17, 100; JUNKER, *Stundenwachen* 103.

sind gerade die Sprüche, die von dem *h·t*, das aus Atum kommt, reden, soweit ich sehe, grundlegend auf den Gedanken der körperlichen Restitution ausgerichtet, der vom Totenkult her an die Libationen herandrängt. Gedanken, die von der Atumsymbolik angeregt oder auch nur in ihrem Sinne abgelenkt wären, sucht man in ihnen vergeblich.

Sie fehlen auch sonst in den Libationssprüchen. Gewiß brechen hier und da Formulierungen auf, die die schöpferische Mächtigkeit der Libation preisen, und wer im Banne der Spermahypothese steht, mag aus ihnen Bezüge auf diese heraushören. „This conception is no doubt connected with the view that the lustral water is the seed of the sungod“, urteilt so BLACKMAN angesichts der zweiten Libation im Ritual der Stundenwachen, die das Wasser als „Erzeuger aller lebenden Dinge“ preist und dann fortfährt: „es hat (auch) dich gezeugt und du gehst hervor“. Aber hier ist das Wasser deutlich als das der Nilflut begriffen, das die Felder befruchtet und den in ihnen webenden Vegetationsgott aufleben läßt. Gewiß rückt auch damit die Leben und Fruchtbarkeit schaffende Kraft des Wassers ins Blickfeld; aber zu einem Fruchtbarkeitsritus, d.h. zu einem Handeln, das darauf ausgerichtet ist, Kräfte vegetativer oder gar animalischer Fruchtbarkeit hervorzulocken und zu stärken, wird die Libation darum nicht. Sie ist nichts anderes als ein Zeichen der Lebensfülle, von der immer wieder neues Werden ausstrahlt. Darum fehlen in dem Text auch alle Hindeutungen auf Atum und seinen Schöpfungsakt. Auch der Libationsstoff selbst ist ganz schlicht als „Wasser, das in diesem Lande ist“, d.h. als Nilwasser bezeichnet. Und wenn weiter in der dritten Libation das Wasser als eine Art Jungbrunnen dem müde Gewordenen frische Kraft gibt, so ist wiederum nicht, wie BLACKMAN vermeint, ein Rückgriff auf Atum vollzogen, sondern nur entfaltet, was alte Formeln in den Worten ausdrücken: „Du verjüngst dich in deinem Namen: Junges Wasser“ (*Pyr.* 25, 589, 767). Vollends entbehrt es jeglichen Rückhaltes, wenn JACOBSON die Schlußlibation des Rituals für Amenophis I. die Aufgabe zuschiebt, die Göttin zu befruchten. Was ihn dazu verleitet, sind lediglich die Prädikationen des Wassers: „was aus Atum quillt“, „das herauskommt aus Atum und entsteht in Chepre“, „Ausfluß (*rdw*)“, der aus Atum kommt“. Die Problematik dieser Bezeichnungen ist aber deutlich geworden.

Man könnte geradezu fragen, ob der Ägypter überhaupt je das Wasser der Libation als Samen des Gottes empfunden hat, wenn es nicht durch eine Formel, die freilich nur vereinzelt und erst in römischer Zeit belegbar ist, bezeugt wäre. „Ich reinige deinen Leib mit dem *hrf*-Naß, das aus dem Bein kommt, gereinigt werden deine Glieder durch das, was in der Faust des Atum ist“ lautet sie, und dann folgen die Worte „das Böse an dir zu Boden“¹⁾. Reinheit also soll diese Libation wirken; kein Gedanke an eine Übermittlung schöpferischer Kräfte klingt auf. Die Gleichung mit dem Samen des Gottes, die an sich gar nicht befremden kann, denn der Ägypter greift gern alle Möglichkeiten einer Verknüpfung auf, wirkt sich also nicht auf die Sinngebung des Spruches aus. Man mag unterstellen, daß es je und dann doch geschah und daß sich bei eifrigem Suchen schließlich noch Aussagen finden ließen, die Libationen einer Auslegung als Befruchtungsakt zugänglich machten. Das würde aber nichts an der Tatsache ändern, daß die Libationssprüche auch unter der Atumsymbolik gegen den Gedanken einer Befruchtung durch den Samen des Gottes eine fast überraschende Zurückhaltung üben. Das geschieht selbst in Fällen, in denen die Situation auf ihn fast hinzudrängen scheint. So wird etwa bei einer Libation vor Atum, der in den Leib der Nut eingeht und in ihm zum Kinde wird, das Wasser als Milch aus den Brüsten der Isis angesprochen²⁾. Stärker als der Gedanke einer Befruchtung, der durch

¹⁾ CHASSINAT, *Mammisi d'Edfu*, p. 69.

²⁾ *Edfu* I, 482.

alte Vorstellungen von der Schwängerung der Nut durch Re vorbereitet wäre (*Pyr.* 990), ist also der der Ernährung, der in dem Charakter der Libation als Trankopfer gründet.

Es ist, um noch eines abschließend zu sagen, schon grundsätzlich falsch, wenn man nach einem ursprünglichen Sinn der Libation fragt; einen solchen gibt es nicht und kann es nicht geben. Die Waschungen und Wasserspenden, die hinter den Libationen stehen, sind, wie ich anderwärts¹⁾ zu zeigen versuchte, in den verschiedensten Bereichen kultischen Handelns beheimatet; ihre Auslegung ist darum von vornherein von Assoziationen bestimmt, die aus verschiedenen Blickpunkten an sie herandrängen. Zu ihnen zählt die Schau des Wassers als eines Leben wirkenden und stärkenden Stoffes, und insofern wird die Libation zu einem Mittel der Neubelebung. Die Vorstellung einer Mehrung von Fruchtbarkeitskräften ist damit nicht gesetzt. Sie ist es so wenig, daß selbst die durch die Herleitung des Libationsstoffes von Atum gebotene Möglichkeit, die Wirkungskraft des göttlichen Samens in die Symbolik der Sprüche einzuschalten, nicht ergriffen wurde.

¹⁾ *Angelos* I, 103 ff., damals gegen BLACKMAN, der Reinigung und Libation auf den Kult von On zurückführte und das morgendliche Bad des Sonnengottes als ihr Urbild begriff.

Eine neue Entlehnung aus der Lehre des Djedefhor

VON HELLMUT BRUNNER

Nachdem der Jubilar sich mehrfach mit dem Einfluß der Weisheitslehren auf die Grabinschriften beschäftigt hat¹⁾, mag ihn vielleicht ein kleiner weiterer Beitrag zu dieser Frage erfreuen. Seit vor über 15 Jahren das erste Fragment der damals nur aus späteren Erwähnungen bekannten Lehre des Djedefhor²⁾ ans Tageslicht kam³⁾, ist unsere Kenntnis von diesem gelehrten Prinzen und seinem Ansehen bei seinen späteren Volksgenossen wesentlich bereichert worden. Zwar ist von seiner Lehre bisher immer erst der Anfang, wenn auch in besseren und etwas weiterführenden Abschriften, bekannt⁴⁾, aber wir kennen sein Grab und dessen Zerstörung und wissen, daß er im Alten Reich bereits göttlich verehrt worden ist⁵⁾. Bezeichnend für den konservativen Geist ägyptischer Bildung und dennoch überraschend ist aber die ungewöhnliche Beliebtheit seiner Lehre bis in die Ramessidenzeit. Von den wenigen uns bekannten Sätzen der Lehre konnte POSENER bei zweien ihre Bedeutung für die spätere Literatur von Ptahhotep bis zur Lehre des Pap. Beatty IV nachweisen.

Besonders die zweite von POSENER als „geflügeltes Wort“ erwiesene Maxime scheint geradezu ein Kernsatz ägyptischer Weisheit geworden zu sein, jedem gebildeten Ägypter der nächsten 1500 Jahre bekannt. Heute möchte ich einen neuen Zeugen aus der 18. Dynastie für ihre Verbreitung beibringen, der seine besondere Bedeutung für die Textkritik hat.

Im Gräberberg von Elephantine, der Qubbet el-Haua, hat in der 18. Dynastie ein Sen-mes seine letzte Ruhestätte angelegt⁶⁾. Der Text ist sehr unvollkommen abgeschrieben und veröffentlicht von DE MORGAN⁷⁾, doch hat dem Wörterbuch in Berlin eine bessere Kopie vorgelegen⁸⁾, nach der auch JUNKER den uns interessierenden Passus zitiert⁹⁾. Er lautet:



¹⁾ Z.B. *Kulturgeschichte*, S. 284; *ZAS* 74, 83 f.

²⁾ Ich behalte einstweilen diese Form des Namens bei, da ich gestehen muß, daß mir RANKES und EDELS grammatische Einwände gegen die Namensform *idm-f* + Gottesname, so beachtenswert sie sein mögen, nicht aufzukommen scheinen gegen die griechische Überlieferung *Xéppov* = *H'-f-R'*, s. RANKE, *PN* II, S. 257 ff.; können wir wirklich so gut ägyptisch, daß wir die Möglichkeit einer Bildung *idm-f* + Gottesname bei Eigennamen, wo besondere oder altertümliche Formen denkbar sind, mit Sicherheit gegen die Aussage ägyptischer Tradition ausschließen können?

³⁾ *ZAS* 76, 3—9.

⁴⁾ POSENER in *Rev. d'Égyptol.* 9, S. 109—117; auf S. 117 spricht P. von unveröffentlichten Handschriften, die das Erhaltene wesentlich vermehren.

⁵⁾ H. JUNKER, *Ein neuer Nachweis des Weisen Djefhor, Studi in memoria di I. Rosellini*, Vol. II, Pisa 1955, S. 133—140; die Veröffentlichung eines neuen Belegs für seine Verehrung im AR steht, wie mir JUNKER mitteilt, bevor.

⁶⁾ PORTER-MOSS V, S. 237; zur Datierung vgl. H. W. MÜLLER, *Die Felsengräber der Fürsten von Elephantine*, S. 14, Anm. 1.

⁷⁾ *Catalogue des Monuments* I, S. 177.

⁸⁾ Vgl. die Belegstellen zu *škr* oder *h-t-k3*; die Abschrift hat wohl ERMAN im Jahre 1899/1900 genommen.

⁹⁾ *Giza* III, S. 118.

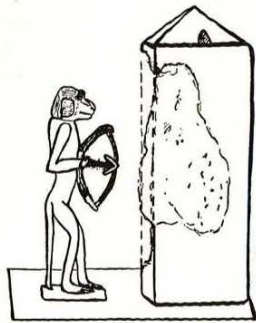
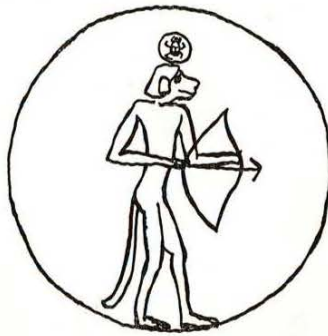
Atum als Bogenschütze

Von E. BRUNNER-TRAUT

In meinem Artikel „Tiermärchen“¹⁾ durfte ich unter Nr. 14 in der Liste der Märchenmotive drei Beispiele eines schießenden Affen bekanntgeben, in dem ich ein Tier mit „religiöser Weihe“ vermutete²⁾. Den Nachweis seiner kultischen Rolle glaube ich jetzt erbringen zu können³⁾, und zwar stellt er, der Affe *Isu*, eine besondere Erscheinungsform des Sonnengottes dar, des Atum von Cher-Ächa, der aus der Ferne seine Feinde trifft: eine Art Phoibos-Atum.

Die beiden Figuren Kairo 45697 und $\frac{20}{21} + \frac{1}{4}$ sind aus Holz, letzte Spuren zeigen, daß sie ehemals ganz vergoldet waren⁴⁾. Sie haben einen Pfeil auf ihren Bogen aufgelegt und befanden sich ursprünglich innerhalb (?) eines mit einer Öse versehenen Obeliskens (heute sind sie davor aufgestellt), haben vielleicht als Amulett gedient. Noch feiner gearbeitet ist die zierliche 5,3 cm hohe Statuette des Fitzwilliam Museum (XI. 68) in Cambridge, die den beiden Stücken in Kairo auch in der Vergoldung entspricht, aber ohne Obeliskenschrein erworben wurde⁵⁾. Die Herkunft aller drei Figürchen ist nicht bekannt, dagegen darf die Datierung der künstlerisch hochstehenden kleinen Werke in die 18. bis frühe 19. Dynastie aus Stilgründen als sicher gelten⁶⁾.

Dieselben Affen mit Pfeil und Bogen begegnen uns nun zunächst als Bilder zu verschiedenen astronomischen Inschriften aus griechisch-römischer Zeit. Bei der Systematisierung der vielerlei Sonnengestalten hat die 7. Stunde des Tages, d. i. zwischen 1 und 2 Uhr mittags, also die heißeste Tageszeit, die Gestalt eines pfeilschießenden Affen bekommen.

Abb. 1. Kairo 45697
(ähnlich Kairo $\frac{20}{21} + \frac{1}{4}$)Abb. 2. Fitzwilliam
Museum XI. 68Abb. 3. Dendera, Hypostyl
und Edfu, Hypostyl?

¹⁾ ZÄS 80, S. 12–32.

²⁾ S. 32.

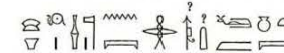
³⁾ S. schon BRUNNER-TRAUT, *Bildstraka*, S. 90 und 99.

⁴⁾ ZÄS 80, S. 31 mit Abb. 7; hier Abb. 1.

⁵⁾ Daß es (Bronze-)Figürchen noch anderer schießender Göttertiere gibt (s. dazu ZÄS 80, S. 32, Anm. 4), soll uns hier nicht beschäftigen.

⁶⁾ Diese Zeichnung ist auf Grund der verschiedenen alten Vorlagen zusammengesetzt.

Im Tempel von Dendera (Äußeres Hypostyl, östl. Torweg, astronomische Decke, O-Hälfte, 3. Abt.)¹⁾ aus der Zeit des Tiberius sind in drei Reihen die Tagesstunden durch Sonnenbarken dargestellt, die den Sonnengott jeweils inmitten der Sonnenscheibe tragen. Dieser Sonnengott nimmt in jeder Stunde eine andere Gestalt an, in der 7. erscheint er als Affe, der mit einer Sonnenscheibe bekrönt ist, die einen Skarabäus umschließt. Von seinem Bogen schießt er einen Pfeil ab²⁾. Die Beischrift nennt „Die Sonne, Leiter der Himmelsgötter“.



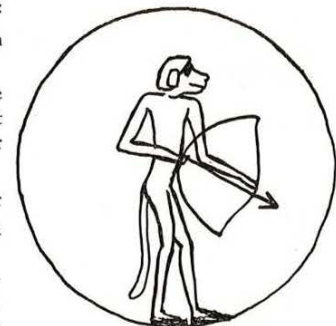
In Edfu findet sich (im Äußeren Hypostyl)³⁾ im Astronomischen Fries Ptolemäus' VII. Euergetes' II. eine Paralleldarstellung. Wieder hat die 7. Tagesstunde die Gestalt eines pfeilschießenden Affen. Die Sonnenscheibe auf seinem Kopf umschließt einen Skarabäus⁴⁾. Die Beischrift:

gleich „Horus von Edfu“ dem „Ré“ an.

Im Tierkreiszimmer der östlichen Osiriskapelle von Dendera ist die 7. Tagesstunde durch einen mit der Sonnenscheibe bekrönten Affen dargestellt, der seinen Pfeil gegen die Erde abschießt⁵⁾.

Der Sarg des Chaf, $\frac{20}{21} + \frac{1}{4}$, bietet nochmals für die 7. Tagesstunde einen Affen, der seinen Pfeil gegen die Erde schickt⁶⁾.

In Philae, wiederum an der Decke des Hypostyls⁷⁾, ebenfalls aus der Zeit des Ptolemäus VII. Euergetes II., finden wir schließlich unter den astronomischen Darstellungen die 7. Stunde des Tages in der Form eines pfeilschießenden Menschen mit Affenkopf⁸⁾.

Abb. 5.
Philae, HypostylAbb. 4. Sarg des Chaf
ähnlich Dendera, Tierkreiszimmer

Daß die 8. Stunde der oben genannten Inschriften einen Gott mit Affenkopf, die 9. aber einen Gott zeigt, der einen Affen auf der Hand hält, gibt für unsere Frage ebenso wenig aus wie die Listen der griechisch-römischen Zauberpapyri, die für die 1. Stunde ein Affenjunge (*παῖδος πιθήκων*) als Bild des Sonnengottes nennen, für die 10. einen Pavian (*βεσβυκι*); deshalb bleiben sie hier außer Betracht⁹⁾.

¹⁾ PORTER-MOSS VI, S. 49.

²⁾ DARESSY, *ASAE* 17, S. 200f., und BRUGSCH, *Theb.*, S. 57; hier Abb. 3 (vgl. dazu S. 20, Anm. 7).

³⁾ PORTER-MOSS VI, S. 134; hier Abb. 3 (vgl. zur Abb. S. 20, Anm. 7).

⁴⁾ DARESSY, *ASAE* 17, S. 202f., und BRUGSCH *a.a.O.*; hier Abb. 3 (dazu S. 20, Anm. 7).

⁵⁾ So DARESSY *a.a.O.*, Liste S. 200f. (*chambre du zodiaque*, unter e), eine Abb. dazu habe ich allerdings nicht ermitteln können; vgl. aber Abb. 4.

⁶⁾ BRUGSCH *a.a.O.*, und DARESSY, *ASAE* 17, S. 205; hier Abb. 4 (dazu S. 20, Anm. 7).

⁷⁾ PORTER-MOSS VI, S. 237 u.

⁸⁾ DARESSY, *ASAE* 17, S. 205. — Der Affenkopf ist ganz sicher, wie Photo Berlin 1239 lehrt (danach Abb. 5); nicht also ist die ganze Gestalt ein Mensch, wie BÉNÉDITE, *Mém. Miss.* 13, Taf. 47, 1, und nach ihm die späteren angeben. Daß mir S. MORENZ die Aufnahme der Deutschen Philae-Expedition freundlicherweise zur Verfügung stellte, danke ich ihm bestens.

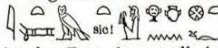
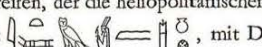
⁹⁾ Vgl. dazu auch HOPFNER, *Archiv Orientalni* 3, S. 119ff., insbes. S. 142.

Was wir aus den astronomischen Inschriften und ihrer Bebilderung erfahren, ist die Tatsache, daß (in griechisch-römischer Zeit) die Sonne zur heißesten Zeit, in der 7. Tagesstunde, die Gestalt eines pfeilschießenden Affen hatte, genau wie er sich in den drei Holzfigürchen vorstellt.

Nun führt uns eine Darstellung im Mittelraum der westlichen Osiriskapelle von Dendera¹⁾, wo „Die Götter Ägyptens, die Herren dieser Erde, die Gottheiten . . .“ auftreten, durch die Beischrift an die Sonnengestalt näher heran, indem sie Namen und Kultort nennt. Einem Affen mit Bogen und Pfeilen in den Händen, dem „Atum, dem Herrn von Heliopolis, dem großen Gott in Dendera . . .“, ist folgender Text zugeordnet²⁾:

Demnach stellt sich der Affe-Bogenschütze als eine Gestalt des Sonnengottes von On dar. Seine Gestalt ist ganz und gar die des Tieres.

Sehen wir nun die beiden nächsten Illustrationen an³⁾!

In der Cella des Tempels von Hibis zeigt eine dem Pantheon von Heliopolis gewidmete Darstellung ähnlich der von Philae einen menschengestaltigen Gott im Schurz, aber mit dem Kopf eines Affen. Wie die bisher betrachteten Bilder hält der Gott die Waffen (einen zusätzlichen Pfeil [?] in der rechten Hand) und wird durch den begleitenden Text erläutert als „Atum, welcher in seiner Stadt wohnt“⁴⁾:  Ganz und gar menschengestaltig ist der Gott dargestellt in einem anderen Bild der Cella des gleichen Tempels⁵⁾. In dem Streifen, der die heliopolitanischen Idole vereint, sehen wir „Atum in On“: , mit Doppelkrone und Schurz und mit einem Pfeil auf dem gespannten Bogen.

Mit diesen drei Beischriften ist der Sonnengott enger bezeichnet als Atum von On, als Atum in seiner Stadt.



Abb. 6.
Dendera, Osiriskapelle



Abb. 7.
Hibis, Cella



Abb. 8.
Hibis, Cella

¹⁾ PORTER-MOSS VI, S. 95 (32)–(35).

²⁾ MARIETTE, *Dendera* IV, pl. 80, oben; hier Abb. 6.

³⁾ Eine Reihe der folgenden Texte hat bereits YOTTE zusammengestellt in *BIFAO* 54, 1954, S. 105 ff., dessen Arbeit mir wegen schlechter Bibliotheksverhältnisse erst nach meinen eigenen Studien zugänglich geworden ist.

⁴⁾ DAVIES, *Temple of Hibis* III, *The Decoration*, pl. 2 (VI); hier Abb. 7.

⁵⁾ DAVIES *a.a.O.*, pl. 3 (VI); hier Abb. 8.

Noch genauer bezeichnen den Kultort die geographischen Prozessionen von Edfu. Zwar sind die Gottesvorstellungen hier nicht illustriert, aber die Texte, die nicht weniger deutlich von den Attributen Pfeil und Bogen sprechen, meinen zweifelsohne den gleichen Atum.



In der Prozession des Mammisi¹⁾ heißt der mit der dargestellten Provinz identifizierte Horus *bhd-ty*: „Bist du nicht Atum, (der wohnt) in seiner Stadt, in Cher Acha²⁾, derjenige, welcher den Bogen mit (dem Pfeil) ergreift.“

In der Prozession des Naos (bzw. des Hofes) heißt es³⁾:



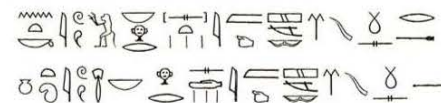
„Bist du nicht die Sonne, glänzendes Bild, Herr des Bogens, d. i. Horus, der Erste vom Fischort“.

Der pfeilschießende Atum, der in seiner Stadt wohnt, in On, wird demnach spezieller dem Gau von Cher Acha (= Babylon) bzw. dem Fischort zugewiesen, der Gegend mit vorzugsweise Wüstencharakter, von den Mokattam-Hügeln und dem heutigen Kairo-Altkairo⁴⁾ südlich in die Gegend wohl des Nilhauses reichend⁵⁾.

Ein weiterer Beweis für die Existenz eines pfeilschießenden Gottes im heliopolitanischen Gau ist der Titel , der zur Phraseologie dieses Gaues gehört, zunächst für die Gottheit, dann für die Priester, und zwar höchstwahrscheinlich wieder die des Sonnengottes von Cher Acha, wie wir *Edfu* IV, 109–110⁶⁾ entnehmen: Der König, „der Gott Euergetes“, vor der Neunheit mit Atum an der Spitze führt das Beiwort:  . . . (*tmj twm-t-f* . . .), „Der Bogen-träger . . ., welcher geht . . . im Gau von Heliopolis (*Hk3'nd*)“.

Daß dort noch in später Zeit ein Affe (*μηρος* < *gjf*) heilig gehalten wurde, überliefert Strabo⁷⁾: „Manche Tiere verehren alle Ägypter gemeinsam . . . Andere gibt es, die nur einzelne für sich verehren, so etwa . . . den Hundskopffaffen die Leute von Hermopolis, den Kebos die von Babylon bei Memphis; der Kebos aber gleicht in seinem Gesicht einem Satyr, im übrigen einem Mittelding zwischen Hund und Bär und stammt aus Äthiopien“. Es beschreibt Strabo den Affen als ein besonderes Tier seiner Gattung, und die Beschreibung scheint vorzüglich auf den affenköpfigen Atum aus Hibis zuzutreffen, den zu bestimmen YOTTE verständlicherweise Schwierigkeit bereitet hat⁸⁾, da das Tier eben zu keiner der üblichen Arten gehört⁹⁾. Mit dem von Strabo erwähnten babylonischen Kult könnten die Affenmumien von Sakḫāra zusammenhängen.

Zum Versuch, der besonderen Affenart auf die Spur zu kommen, lesen wir eine weitere Inschrift derselben Prozession in Edfu¹¹⁾:



¹⁾ *Mammisi d'Edfu*, 68³⁻⁴ (XXI).

²⁾ S. DRIOTON in *ASAE* 45, 1947, S. 67 f.

³⁾ Vgl. dazu GARDINER, *Onom.* II, 138.

⁴⁾ pl. 85.

⁵⁾ XVII, 1, 812 ff.

⁶⁾ Vgl. auch HOPFNER, *Tierkult*, S. 31.

⁷⁾ Edfu IV, 39¹⁰⁻¹¹ und V, 27⁷⁻⁸.



⁸⁾ S. DRIOTON in *Bulletin de l'Inst. Eg.* 34, S. 310 ff.

⁹⁾ Vgl. dazu YOTTE *a.a.O.*, S. 109 f.











¹⁰⁾ *BIFAO* 54, 1954, S. 106 mit Anm. 6.

¹¹⁾ *Edfu* IV, 39³⁻⁵ und V, 27².

„Bist du nicht der Affe *ifw*“, der Herr des Karneols, welcher ergreift den Bogen mit dem Pfeil“. Somit wird dieser Atum-Affe — denn als solchen dürfen wir ihn auf Grund der Textparallele ansehen — näher bestimmt als ein *ifw* und müßte mit dem Kebos < *gif* dem Wesen nach identisch sein; allerdings erlauben die Lautgesetze keine etymologische Gleichsetzung.

Der *ifw*-Affe ist aus mehreren Denkmälern bekannt. So stellt eine Gruppe der 26. Dynastie aus Theben²⁾ neben zwei hockende Mantelpaviane ein — leider recht zerstörtes — Tier mit langem Schwanz, das als  oder  bezeichnet wird.

Während diese Plastik für die Bedeutung des Affen nichts ausgibt, zeigen ihn folgende Zeugnisse wiederum im Zusammenhang mit dem Sonnenkult, und zwar erscheint der *ifw* in

der 1. Stunde des Amduat-Buches. Er wird , , meist aber  oder  (schwarz) bzw.  (rot)⁶⁾ geschrieben entsprechend  (schwarz) und  (rot)⁷⁾ oder im selben Grab nur  und schließlich  (schwarz) neben  (rot)⁸⁾.

Die Tiere, von der 18. bis in die 26. Dyn., sind (bis auf das aus dem Grabe Ramses' IX.) wie Mantelpaviane wiedergegeben, unterschiedslos zu den sie umgebenden anderen Affenarten, also wohl unspezifiziert. Sie empfangen den Sonnengott bei seinem Eintritt in die Unterwelt, haben demnach auch eine Aufgabe im Sonnenkult. So wie aber hier der *ifw*-Affe eine andere Funktion als die des Schützen hat, mag umgekehrt der Schütze nicht ausschließlich ein *ifw*-Affe sein. Es ist uns daher nicht gestattet, im Affen-Bogenschützen schlechtweg ein *ifw*-Tier zu sehen, ebenso wenig vermögen wir dessen Art über Strabo hinaus zoologisch zu bestimmen.

Um für spätere Untersuchungen zu dem sonst kaum bekannten Tier¹⁰⁾ einen weiteren Beleg zu bieten, sei mir gestattet, eine Stuckscherbe des Britischen Museums (49 670)¹¹⁾ kurz vorzustellen¹²⁾.

Sie gehört zu altem Museumsbesitz, ihre Herkunft ist unbekannt, doch dürfte sie keine selbständige Platte sein, vielmehr ein Wandfragment des Amduatbuches aus einem königlichen Grabe ähnlich den oben genannten Beispielen.

¹⁾ Zur Umschreibung s. S. 25.

²⁾ ZÄS 68, S. 110f.

³⁾ LD III, 276 h (Sarkophag eines saïtischen Generals).

⁴⁾ LD III, 225 a. 1 (Grab Ramses' VI.).

⁵⁾ LD III, 234 b (Grab Ramses' IX.); vgl. hier Anm. 8.

⁶⁾ LD III, 113 b (Grab des Eje) und ASAE 38, Taf. 117 (Grab des Tut-ench-Amun); auch im letzten Fall sicher *ifw* zu lesen und nicht *if3*, wie STEINDORFF in ASAE 38, S. 663 umschreibt.

⁷⁾ BUCHER, Textes des Tombes de Thoutmosis III et d'Amenophis II, Bd. I (MIFAO 60), pl. II (Grab Thutmosis' III.).



⁸⁾ BUCHER a. a. O., pl. XIV; vgl. Anm. 5.

⁹⁾ BUCHER a. a. O., pl. XXVII (Grab Amenophis' II.).

¹⁰⁾ Vgl. YOYOTTE a. a. O., S. 108, Anm. 1, der das Tier nicht kennt und auch das Fehlen seiner Vokabel im *Wb.* erwähnt.

¹¹⁾ Siehe BRUNNER-TRAUT, *Bildostraka*, S. 4, Anm. 4, und S. 82, Anm. 10.

¹²⁾ Die Erlaubnis, das Stück hier (s. Tafel I) zu veröffentlichen, danke ich E. S. EDWARDS; ich bin ihm auch an dieser Stelle für seine Freundlichkeit sehr verbunden.

Auf der 10 cm² großen Bildfläche sitzt in einem Rahmen ein Affe nach der Art des Mantelpavians mit dem Namen  bzw. . Der schwarze Rahmen war rot vorgezeichnet und

durch die Mittelpunkte seiner Waagerechten zuvor planmäßig festgelegt. Die Hieroglyphen rechts sind rot geschrieben, diejenigen über dem Affen wie das Tier selbst schwarz. Entsprechend der Wahl von Rot für die Klarschrift und Schwarz für die altertümliche (änigmatische?) Schreibung ergibt sich auch hier, daß das Tier im Neuen Reich *ifw* heißt.

Die 12 Affen, zu denen der *ifw* gehört, bilden einen wesentlichen Bestandteil des Amduat-Buches, ja können in abgekürzten Wiedergaben geradezu stellvertretend für das ganze Buch stehen.


Versuchen wir nun, mit Hilfe weiterer Texte dem Sinn des Schießens näherzukommen! Der Papyrus Berlin 3056 (22. Dynastie) lautet in den Versen, die sich auf die heliopolitanischen Erscheinungen des Amun-Rê beziehen¹⁾, folgendermaßen:


„Wenn dein Bild in Heliopolis ist (*Hē3-nd*)²⁾, deine geheime Kapelle (*hw't 33't*) in der Unterwelt von Cher Âcha, deine Kinder, die Tausende³⁾, in deiner Gegenwart sind und dein Bogen sowie dein Totschläger (*3mi*) bei dir sind als Schutz, um deine Feinde niederzuwerfen...“



Es sind also, wie wir hören, seine *Feinde*, die der Sonnengott aus erhabener Ferne mit Pfeil und Bogen vernichtet.

Dazu lesen wir ferner im Pap. Bremner-Rhind 24, 6—8 und 25, 14—18⁴⁾:

(24, 6) „Thy soul is annihilated, thy shade is destroyed, for thou art allotted to the fiery eye of Horus (24, 7); it shall have power over thee, it shall devour thee utterly. Be thou annihilated, O Apep! It has pierced thee () it has turned thee back, it has destroyed thee, it has annihilated (24, 8) thee“.

(25, 14) „The great God (Thoth) is mighty against you, he has crushed you, he has caused men to hate you, the fire which is on his mouth (25, 15) comes forth against you, so burn, ye rebels! May ye not be; may Thoth make conjuration against you with his magic; may he fell you, cut you up, destroy you, condemn you to the fiery glance of Horus which comes forth from the Eye of Horus; it shall consume (25, 16) you utterly, it shall destroy you through the greatness of its heat, and it shall not be repelled in the moment of its heart's desire in that its name of Meret-Goddess. Be ye annihilated because of it, (25, 17) get ye back because of it, O all ye foes of Re and all ye foes of Horus; it shall pierce you () it shall turn you back, it shall destroy you. Be ye annihilated because of it, be ye destroyed because of it; may ye neither become erect nor (25, 18) copulate for ever and ever.“

¹⁾ R 23-4, *Hier. Pap. Berlin* II, pl. 27—28.

²⁾ S. dazu YOYOTTE a. a. O., S. 107, Anm. 2.

³⁾ Vgl. YOYOTTE a. a. O., S. 107, Anm. 3.

⁴⁾ Übersetzung nach FAULKNER in JEA 23, S. 169 bzw. 170f.

⁵⁾ sic! nicht —.













auch als Stifter von Ordnung und Maß aus der verborgenen Ferne ein großes Sterben unter die Menschen bringt, wenn er mit seinen tödlichen Geschossen die Frevler rächt (Ilias I, 48ff. u. a.). Auch eine karisch-ägyptische Bilingue (F 40) legt die Gleichsetzung von Apollon megas mit „Atum, dem großen Lichtgott“ (später vielleicht dem Horus-Bogenschilden) nahe¹⁾. Daß hier nicht etwa griechische Gottesvorstellungen die ägyptischen angeregt haben können, beweist das Alter der ägyptischen Idee; offen bleiben kann nur, ob ägyptisches Gedankengut das griechische Bild hervorgerufen hat oder ob beide Völker unabhängig voneinander die verwandten Bilder des pfeilschießenden Sonnengottes geboren haben. Daß im ersten Fall Atum-Bogenschild entsprechend griechischem Geiste zu Phoibos-Apollon neu gedichtet worden ist²⁾, versteht sich von selbst.






¹⁾ Vgl. W^O 2, S. 185 ff. (STEINHERR, *Der karische Apollon*).





²⁾ Vgl. über ihn W. F. OTTO, *Die Götter Griechenlands*, 1947, S. 62 ff.


L'ancienneté des négations à *b* initial du néo-égyptien



Par J. J. CLÈRE

Alors que l'égyptien classique ne connaît, comme l'ancien égyptien, que des adverbes négatifs à initiale *n*:  *n* et  *nm*, on voit apparaître en néo-égyptien deux négations dont la consonne initiale est notée à l'aide du signe , à savoir  *bw* et  *bn* que l'on transcrit respectivement *bw* et *bn* sans prétendre par là reproduire exactement le consonantisme de ces deux mots. La seconde de ces négations n'est pas connue avant la fin de la XVIII^e dynastie. De la première, il existe un exemple probable, écrit   *bw*, sur une stèle royale de la XIII^e dynastie, dans un texte qui présente d'autres faits néo-égyptiens¹⁾. En outre, à cette même époque et à la XII^e dynastie, dès son début, l'existence de la négation *bw* est bien attestée, sous la graphie abrégée , par quelques noms de personne figurant sur des stèles de particuliers et dans un papyrus de comptabilité, notamment le nom masculin   *b(w)-rḥ-f* "Il-ne-sait-pas" et son correspondant féminin   *b(w)-rḥ-f* "Elle-ne-sait-pas"²⁾.

La preuve d'une ancienneté encore plus grande—remontant à la Première Période Inter-médiaire—d'une négation à  initial est toutefois fournie par les orthographes particulières que revêt, sur des sarcophages antérieurs au Nouvel Empire provenant des nécropoles d'Assiout et de ses environs, le mot *bb* "firmament, océan céleste" (W^b I, 439, 6-9) dans le souhait funéraire   *bb-f* *bb* (ou pour une femme   *bb-f* *bb*)³⁾ "puisse-t-il (ou puisse-t-elle) traverser le ciel" dont on connaît de nombreux exemples d'époques et de provenances diverses.

Certaines de ces orthographes d'Assiout ont été enregistrées dans le *Wörterbuch*, II, 196, 2, comme un mot particulier  *bb*, var.   *bbw*, qui est transcrit "*n nm*" et expliqué: „als Bezeichnung des Himmelsgewässers an Stelle von *bj* (für *nm-w*? )". De telles orthographes

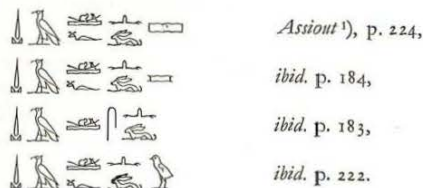
¹⁾ Caire CG (inédit) 20786, l. 8 = RANDALL-MACIVER et MACE, *El Amrah and Abydos*, pl. 29 et p. 93 (traduction de GRIFFITH). L'interprétation qui consiste à voir dans  le mot *bw* "place" (BAR I, § 771) est peu vraisemblable. La stèle ne date pas de la XI^e dynastie ou du début de la XII^e, comme l'ont supposé RANDALL-MACIVER et MACE, *op. cit.* p. 64, mais sûrement de la XIII^e dynastie; le roi dont Khâsekhemrâ Neferhotep a usurpé les cartouches était à peu de chose près son contemporain.

²⁾ Cf. LEFEBVRE, *Gramm.* § 547, Obs.; ERMAN, *Neuig. Gramm.* § 767; RANKE, *PN I*, 94, 9-10; CLÈRE, *Rev. d'égyptol.* 3, 104 (à 94, 8); papyrus de Naga ed-Deir au Museum of Fine Arts de Boston (inédit; cf. HAYES, *A Pap. of the Late M. K. in the Brooklyn Museum*, p. 27, n. 70). Ce dernier document, qui m'a été signalé par POSENER, fournit plusieurs exemples du nom   *bw* datant du début de la XII^e dynastie, c'est-à-dire les plus anciens connus.

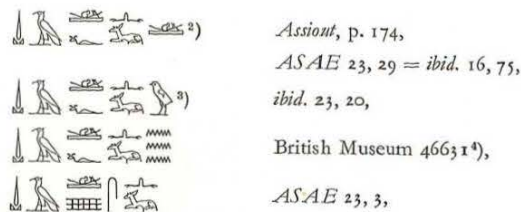
³⁾ MARIETTE, *Mastabas*, p. 433. Autres exemples: *B Ae* 10, § 3 et § 20, B 3; *CT V*, 166a; etc.

⁴⁾ *B Ae* 10, § 27, e 1. Voir encore *AelB I*, 235; etc.

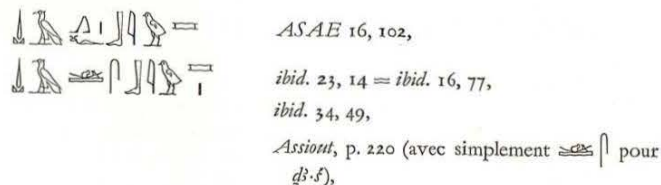
existent effectivement dans des variantes de la formule en question, sur certains des sarcophages d'Assiout:



Mais il est bien certain que ces graphies ne sont pas à transcrire "n wn", ou *nnw*, *nnnw*, et qu'il ne s'agit pas d'une forme du mot *nnw* "océan primordial". En effet, d'une part, à côté de ces graphies comportant le signe *nn*, il en existe d'autres, plutôt plus nombreuses, dans lesquelles est employé le signe *tw*:



et, d'autre part, toujours à Assiout et aux mêmes époques, on rencontre dans la même formule des orthographes où la partie phonétique du mot est notée au moyen des signes alphabétiques *blw* dont les deux derniers s'accordent avec *tw* et non avec *nn*:

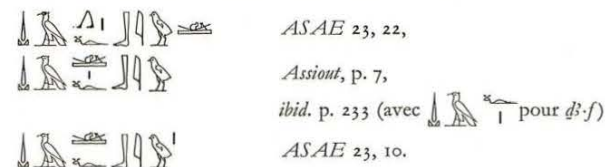


¹⁾ Assiout = CHASSINAT et PALANQUE, *Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiout*.

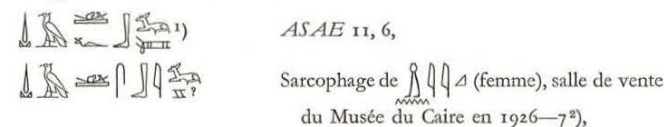
²⁾ Voir encore *Assiout*, p. 184, n. 2, *in fine*.

³⁾ La même orthographe peut-être aussi ibid. 23, 18, où *tw* est suivi d'une longue lacune.

⁴⁾ D'après ROEDER, *Abhandl. u. Vorträge... der Bremer Wissenschaftl. Gesellschaft*, 3, 208—9 et pl. 9. Cf. *A Guide to the First, Second and Third Eg. Rooms (Brit. Mus.)*, 3^e éd., p. 41.



Notons encore que le signe *tw* se trouve employé en combinaison non seulement avec *nn*, mais aussi avec *bl*:



que, dans un exemple, il est fait usage non plus de *nn* ou de *tw*, mais de l'animal de Seth:



et que, enfin, dans un autre exemple:



on a affaire à une graphie qui ne comporte certainement pas l'*n* final que demanderaient les formes avec *nn*.


Il est donc bien certain que les graphies avec *nn*, comme celle avec *tw*, comportent une erreur, due sans aucun doute à la confusion de signes ayant des formes similaires en hiératique, et que seule la lecture indiquée par les graphies employant le signe *tw* est à retenir³⁾.

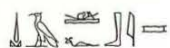
Il résulte des observations précédentes que l'on a certainement affaire à un seul et même mot dont la partie phonétique est notée tantôt *blw*, *blw* = * *blw*, soit apparemment *nlw*, tantôt *blw* et plus rarement *blw*, *blw*, soit apparemment *blw*. Par ailleurs, il ne peut faire de doute que le mot ainsi noté n'est autre que le mot classique *blw* qui apparaît dans la

¹⁾ Étant donné les autres graphies en usage à Assiout, *blw* est sans doute une erreur (moderne?) pour *blw* plutôt qu'une variante de *blw* = *blw* (cf. Assiout, p. 184, n. 2, *in fine*). La publication donne par ailleurs *blw* pour *blw*.

²⁾ Ce sarcophage provient également d'Assiout, comme l'indique la mention, dans ses formules funéraires, d'Anubis *blw* "seigneur de Ro-Kreret (la nécropole d'Assiout)" et de Hathor *blw* "dame de Medjedny (localité au sud d'Assiout)"; pour ces noms de lieu, voir GDG III, 26 et 128, et GARDINER, *Onom.* II, 68* et 73*—4*.

³⁾ Cf. Assiout, p. 184, n. 2.

formule funéraire en question. La finale  des graphies d'Assiout est en effet simplement une notation non étymologique de l'aleph final disparu dans la prononciation, ce qu'indique, à Assiout même, une autre série de formes où le mot est réduit à *bl*:



Assiout, p. 138,



























ASAE 16, 113;


Assiout, p. 169,



ibid. p. 125¹⁾.



Que conclure de l'existence de ces deux types d'orthographe,  et  ? Il n'est pas vraisemblable que  soit simplement la notation d'une prononciation locale particulière *nl(w)* du mot *bl*(*3*), avec l'emploi connu ailleurs de  pour *nm*(*2*). Outre que l'existence d'une telle forme, même si elle est phonétiquement possible (*b- > m- > n-*), est peu probable, on s'attendrait, si le mot avait réellement eu un *n* initial, à trouver cette consonne rendue par  au moins aussi fréquemment que par , et non pas uniquement par . Il faut donc plutôt admettre que le signe  a, dans les graphies en usage à Assiout du mot *bl*, la même valeur qu'y a le signe , ce qui ne veut pas dire que  représente exactement le son *b*, car, dans ce cas, il serait inexplicable que le signe de la négation ne soit pas employé pour noter la consonne *b* ailleurs que dans le mot *bl*. C'est donc sans aucun doute à la combinaison de phonèmes composant le mot *bl* qu'est dû l'emploi du signe  : il est probable que, vers le début du Moyen Empire, dans la région d'Assiout tout au moins, ce mot *bl* avait une prononciation identique ou analogue à celle qu'avait alors une certaine expression courante comportant à l'initiale la négation . On pense évidemment à la combinaison de la négation avec le verbe "être":  *n hr*, assez rare dans la langue écrite mais pourtant attestée, et dont les orthographe relativement fréquentes avec  au lieu de  ( ,  ) peuvent être l'indice d'une prononciation particulière de la négation. Mais la difficulté, si l'on retenait cette explication, serait de rendre compte de l'emploi constant de , et non de , dans les graphies d'Assiout.







Étant donné qu'on ignore, en fait, comment était prononcée la négation  du néo-égyptien⁴⁾, il n'est guère possible de fournir une explication de la double notation  et .




¹⁾ Pour la graphie , voir encore *ASAE* 23, 4, et *Assiout*, p. 15, 79, 135, 186, 190, 191 et 218.

²⁾ Cf. GUNN, *Studies*, ch. 9.

³⁾ Cf. *ibid.* ch. 21.

⁴⁾ Cf. EDGERTON, *On the Late Egyptian Negative* , *AJSL* 48, 27—44 (et en particulier 39—42 et 44), où l'on trouvera des références à d'autres études contenant des observations sur ce sujet. Voir aussi HINTZE, *Untersuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen*, p. 240—2. Bien qu'ils ne comportent pas le signe , les mots *bl*, *Wb*. I, 432, 12, et (*m*) *blst*, *Wb*. I, 442, 1—3, que l'on traduit par "non", sont peut-être en relation avec la question étudiée ici.

 du mot *bl* "firmament, océan céleste" dans les inscriptions d'Assiout. Mais un fait au moins doit être retenu, c'est que ces graphies prouvent que le son noté par le signe de la négation  pouvait, dans certaines conditions, être identique ou analogue au son noté par le signe . On a là, sans aucun doute, une preuve que dès l'époque à laquelle les graphies en question étaient en usage — et plusieurs d'entre elles remontent à la XI^e dynastie ou à la Première Période Intermédiaire¹⁾ — il existait déjà, dans la langue parlée, une négation ayant une forme semblable à celle de la négation écrite  @ dans l'orthographe du néo-égyptien. En outre, la particularité orthographique des sarcophages d'Assiout est nettement en faveur de la théorie selon laquelle  @ ne serait qu'une graphie néo-égyptienne de la négation  du moyen-égyptien.

¹⁾ Notamment les exemples  = *ASAE* 23, 29 et *Assiout*, p. 174,  = *ASAE* 23, 20, et  = *ASAE* 34, 51, qui se trouvent sur des sarcophages où l'épithète *lkr* ou *lkr m³ hrw* (cf. POLOTSKY, *Zu den Inschr. der 11. Dyn.* § 81) est ajoutée au nom du défunt. Voir aussi les indications de date données dans *Assiout*, p. vi.

Vœux inscrits sur des scarabées

Par ÉTIENNE DRIOTON

Toute une menue littérature s'exprime dans les courtes légendes gravées sur le plat des scarabées.

En plus des scarabées à noms propres, royaux ou civils, d'autres, beaucoup plus nombreux, portent des noms divins, des formules magiques, des maximes de piété ou de sagesse et, c'est la grande majorité, des "trigrammes" d'Amon en caractères cryptographiques. Car l'écriture énigmatique est presque de règle pour la plupart de ces inscriptions. Aussi leur déchiffrement est difficile et plein de périls d'erreur. Il ne peut se faire qu'en constituant des groupes, dont les variantes fournissent à l'interprétation une base plus large et plus sûre qu'un exemplaire unique, qui est la plupart du temps indéchiffrable.

Une catégorie, peu abondante d'ailleurs, est celle où la présence du pronom suffixe masculin singulier de la deuxième personne, *-k*, fait déceler à première vue qu'il s'agit d'un souhait. Parmi les légendes de ce genre, le groupe, qui est de beaucoup le plus fréquent au point qu'il n'est guère de collection tant soit peu importante qui n'en possède des exemplaires, est celui qui réunit les images d'un obélisque, d'un cartouche vide, d'un scarabée et d'un enfant. Ce n'est pas seulement son déchiffrement que je suis heureux d'offrir en hommage au Professeur KEES à l'occasion du jubilé de sa soixante-dixième année d'âge, mais je fais miens à son égard les vœux formulés là par les vieux Égyptiens: son nom durera dans la science et une nombreuse postérité intellectuelle y perpétuera son magistral enseignement.

Les témoins de la formule que nous étudierons ici se laissent répartir en six catégories:

1. Souhait normal exprimé par six signes.
2. Souhait normal réduit à cinq signes.
3. Souhait normal développé graphiquement.
4. Souhait amplifié.
5. Souhait abrégé.
6. Vœux formulés pour soi-même.

1. Souhait normal exprimé par six signes



1. Inédit, Le Caire 80311—80313 et 80318. FRASER, *A Catalogue of the Scarabs belonging to George Fraser*, Londres 1900, n° 450. — 2. Inédit, Le Caire 80274—80299, 80301—80310, 80314 et 84260. NEWBERRY, *Scarabs*, Londres 1906, pl. XXXIX, n° 7. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 22 (1900), pl. VIII, n° 269 et 446. — 3. Inédit, Le Caire 80315 et 80316. — *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 22 (1900), pl. VIII, n° 302.

Vœux inscrits sur des scarabées

35

1.				
2.				
3.				
4.				
	<i>mn</i>	<i>rn-k</i>	<i>bpr</i>	<i>msw-t-k</i>

"Que ton nom dure, que ta postérité se produise!"

La valeur de *mn* pour l'obélisque est depuis longtemps connue pour la basse époque, BRUGSCH, *Hieroglyphische Grammatik*, Leipzig 1872, p. 129, n° 389; LORET, *Manuel de la langue égyptienne*, Paris 1889, p. 126, n° 526. Elle s'appuie sur le nom de l'obélisque, *mnw* (*Wb.* II, 71, 9), cf. *RdE* I (1933), p. 3.

On pourrait se demander si, en parallèle avec l'acception énigmatique de l'obélisque, le scarabée n'a pas ici sa valeur cryptographique de *nh*, LORET, *op. cit.*, p. 123, n° 407: "Que ta postérité vive!" Ce serait possible. Pourtant je ne le crois pas. L'objet du souhait est un développement sans fin de la descendance. Pour exprimer cela le mot *bpr*, "se produire", semble plus approprié que *nh*, "vivre".

Le mot écrit en abrégé par l'enfant est le collectif *msw-t* (*Wb.* II, 140, 11), "postérité".

Pour le reste de la formule la cryptographie est assez rudimentaire. Elle use surtout du procédé qui consiste à employer les uns pour les autres des signes d'aspect ressemblant: et d'une part, et d'autre part. On a défini ailleurs (*JEA* 35, p. 121) le principe de ce système simpliste, qu'on peut qualifier d' "équivalence groupale". Il suppose, à l'usage des scribes, des listes analogues au Papyrus des Signes de Tanis, où les caractères hiéroglyphiques se trouvaient répartis en groupes selon leur nature, ou simplement leur forme extérieure.

La seule énigme conforme aux règles de la cryptographie classique, qui ignorait ce procédé trop facile, se trouve dans l'emploi du signe de l'or pour exprimer *-k* (scarabée 4). Ce choix est inspiré par l'écriture dont est souvent un doublet, c'est évident; mais en même temps il se justifie par l'acrophonie du mot *ktm* (*Wb.* V, 145, 6), "or", terme étranger qui prit droit de cité sous la XX^e dynastie dans la langue littéraire égyptienne.

La mise en position verticale du signe (scarabée 3) est elle aussi un procédé rudimentaire de cryptographie. Elle reprend une particularité de certaines inscriptions du Moyen Empire. On notera enfin sur le scarabée 1 l'intention de dissimulation qui, sur deux signes et , a fait placer la boucle de l'un à droite et celle de l'autre à gauche.

2. Souhait normal exprimé par cinq signes

Cette série diffère de la première par une simplification de son écriture. Le pronom suffixe *-k* en effet, qui se trouve deux fois dans la formule, n'y est écrit qu'une seule fois. Le signe qui l'exprime jouit donc dans ce cas du privilège de la lecture redoublée. C'est un procédé cryptographique qu'on trouve employé pour d'autres légendes gravées sur les scarabées. Il est possible que les scribes du Nouvel Empire en aient pris l'idée dans la disposition dite "en accolade" de certaines inscriptions de l'Ancien Empire.



5. *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 22 (1900), pl. VIII, n° 178. Le Caire 80300, 80302 et 80308 (inédits). — 6. Inédit, ancienne collection du roi Farouk.

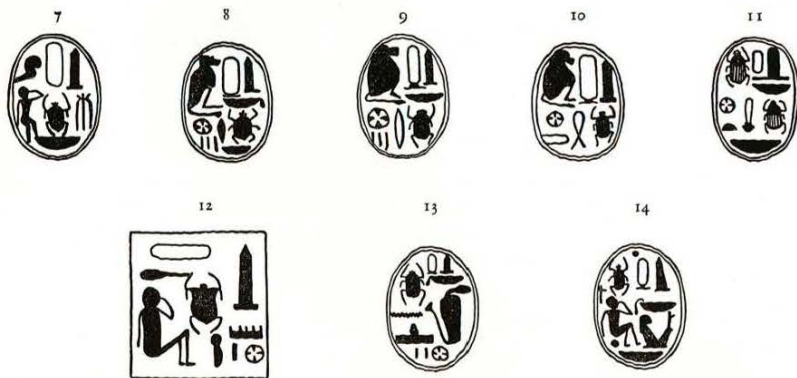


“Que ton nom dure, que (ta) postérité se produise!”

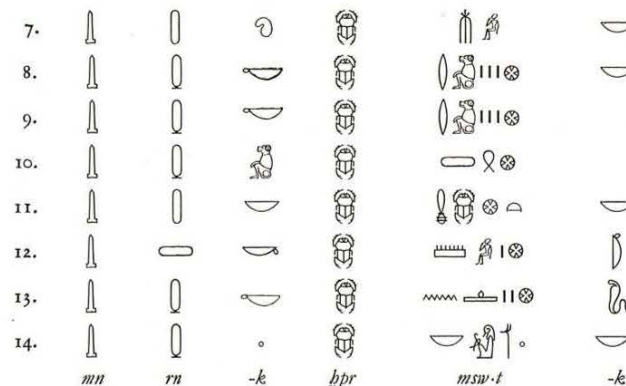
Sur le scarabée 6, le pronom *-k* est écrit par la prunelle de l'œil, *km-t* (*Wb.* V, 124, 13), par acrophonie *k*.

3. Souhait normal développé graphiquement

Ici l'ingéniosité des cryptographes s'est donné libre cours, en détaillant toutes les articulations du dernier mot de la formule.



7. Inédit, Le Caire 80319—80321. — 8. Inédit, Le Caire 77436. Cf. *A Catalogue of the Egyptian Antiquities in the possession of F. G. Hilton Price, Dir. S. A.*, Londres 1897, p. 66, n° 586. — 9. Inédit, Le Caire 77435 et 77437. — 10. Inédit, collection Elsa McLellan, Londres. — 11. Inédit, Le Caire 80337. — 12. Inédit, Le Caire 84181. — 13. Inédit, Le Caire 79454. — 14. Inédit, Le Caire 80317.



“Que ton nom dure, que ta postérité se produise!”

Les scarabées 9 et 10 ont adopté la lecture redoublée de *-k*. Le scarabée 13 a substitué à *msw-t* la forme archaïque *msy-t*. Il n'y a rien là de surprenant. Les scribes cryptographes, férus de vieux grimoires, aimaient corser leurs énigmes en y puisant des formes vieilles aussi bien que des mots rares.

En plus de celles notées plus haut, on recueille dans ce tableau d'équivalences les valeurs cryptographiques:

= *s* (scarabée 14), BRUGSCH, *op. cit.*, p. 119, n° 33; LORET, *op. cit.*, p. 114, n° 35, par acrophonie de *ssw* (*Wb.* IV, 418, 1), “gardien”.

= *s* (scarabée 12), BRUGSCH, *op. cit.*, p. 120, n° 54; LORET, *op. cit.*, p. 113, n° 10, par acrophonie de *ss*, “fils”; FAIRMAN, *ASAE* 43, p. 205, n° 16c.

o = *k* (scarabée 14), par acrophonie de *km-t* (*Wb.* V, 124, 13), “prunelle de l'œil”.

= *t* (scarabée 14), par acrophonie de *dft* (*Wb.* V, 572, 10) > *tft*, “prunelle de l'œil”.

(en position verticale) = *m* (scarabée 9), ROWE-DRIOTON, *Supplément aux ASAE*, Cahier n° 2, p. 105, par acrophonie de *mdw*, “ce qui parle”.

= *s* (scarabées 8 et 9); FAIRMAN, *ASAE* 43, p. 122, n° 154b, probablement par acrophonie de *st*, “le Scribe (par excellence)”, c'est à dire Thot.

= *k* (scarabée 10), sans doute par acrophonie de *ky* (*Wb.* V, 110, 4), “singe”.

= *k* (scarabée 13), BRUGSCH, *op. cit.*, p. 126, n° 277; LORET, *op. cit.*, p. 123, n° 398, par acrophonie de *kty* (*Wb.* V, 115, 15), “urétus”; FAIRMAN, *ASAE* 43, p. 229, n° 195a.

= *s* (scarabée 11), sans doute par acrophonie de *shd-w* (*Wb.* IV, 226, 10), “celui qui éclaire”. Le scarabée solaire a en effet cette valeur phonétique dans l'inscription cryptographique de Pinedjem I à Médinet-Habou, DRIOTON, *ASAE* 40, p. 343, n° 19.

= *m* (scarabée n° 13), DRIOTON, *ASAE* 41, p. 119d, par acrophonie de *mw*, “eau”. Cf. FAIRMAN, *ASAE* 43, p. 237, n° 145b.

◻, variation matérielle de ◻ = *m* (scarabée 10), par acrophonie de *mnš* (Wb. II, 89, 2), "cartouche royal".

⊙, variation matérielle de ◻ = *w* (scarabée 11), par acrophonie de *wbny* (Wb. I, 294, 4), "celui qui brille", le soleil.

◻ = *t* (scarabées 8, 9, 10, 12 et 13), par acrophonie de *tš*, "pain".

◻ = *s* (scarabée 13), par acrophonie de *sn* (Wb. IV, 458, 2), "table d'offrande".

◻ = *k* (scarabée 7), BRUGSCH, *op. cit.*, p. 232, n° 475; LORET, *op. cit.*, p. 129, nos 614 et 615, pour raison inconnue; FAIRMAN, *ASAE* 43, p. 241, n° 272a.

◻ = *w* (scarabée 14), par acrophonie de *wsr*, valeur normale du signe.

◻ = *m* (scarabée 12), FAIRMAN, *ASAE* 43, p. 247, n° 315a, par acrophonie de *mn*, valeur normale du signe.

◻ = *m* (scarabée 14), par acrophonie de *mdšb-t* (Wb. II, 188, 13) "écuelle (à écoper)".

◻ = *m* (scarabée 11), LORET, *op. cit.*, p. 128, n° 579, par acrophonie de *ml*, valeur normale du signe.

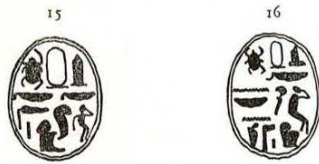
◻ = *s* (scarabée 10), par acrophonie de *šn-t* (Wb. IV, 293, 14), "cordon".

◻ = *w* (scarabée 12), PIANKOFF-DRIOTON, *Le Livre du Jour et de la Nuit*, Le Caire 1942, p. 109, 11, par acrophonie de *w*, "un".

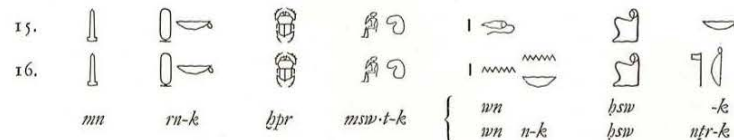
◻ = *w* (scarabées 8 et 9), DRIOTON, *ASAE* 40, p. 31, nos 30—31, expression phonétique de la désinence grammaticale du pluriel masculin indiquée par ce triple signe.

4. Souhait amplifié

D'autres de ces légendes comportent une adjonction aux vœux étudiés jusqu'à présent.



15. PETRIE, *Buttons and design Scarabs*, pl. XII, n° 681. — 16. NEWBERRY, *Scarab-shaped Seals*, pl. VI, n° 36628.



"Que ton nom dure, que ta postérité se produise, que soit ta faveur!"

"que soit à toi la faveur de ton dieu!"

Les deux premiers vœux n'introduisent pas de variantes cryptographiques aux signes que nous avons déjà étudiés. On remarquera seulement la forme incertaine de la perruque valant pour *k* (cf. scarabée 7). Sur le scarabée 16 ce signe est inversé.

Le vœu supplémentaire se trouve écrit en se servant des conventions:

◻ = *w*, cf. scarabée 12.

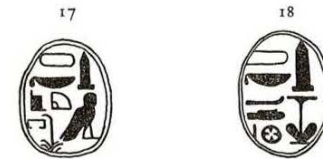
◻ = *n*, BRUGSCH, *op. cit.*, p. 127, n° 302; LORET, *op. cit.*, p. 124, n° 445, par acrophonie de *nšm-t* (Wb. II, 297, 10), "bouton de lotus", d'où le signe tire également sa valeur de *nšm*, signalée par les mêmes auteurs.

◻ = *k*, par équivalence groupale. Cf. plus haut, scarabées 2, 3, 7, 8, 11 et 14.

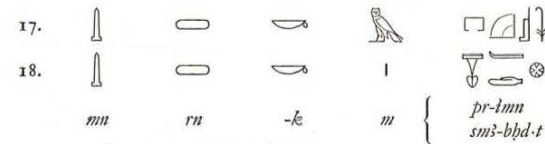
◻ = *hsw* (Wb. III, 158, 8), "faveur", par rébus avec *hry* (Wb. III, 157, 1), "celui qui a la faveur d'une statue".

5. Souhait abrégé

Sur certains scarabées on ne trouve que le premier vœu, mais complété par l'indication de l'endroit où il était souhaité que le nom se perpétuât.



17. Inédit, Le Caire 80322. — 18. Inédit, en la possession de M. GÉRARD GODRON.




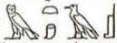
"Que ton nom dure { dans le temple d'Amon!"
à Sma-Behedet!"

Il est clair que sur le scarabée 18 le nom de lieu est *smš-bhd-t* (Wb. III, 448, 4), le XVII^e nome (diospolite) de Basse Égypte et sa métropole, Tell el-Balamoun. L'orthographe sans le *t* final est celle qu'on trouve à la ligne 115 de la Stèle de Piânkhî. Le trait qui paraît superflu est une notation cryptographique de la préposition *m*, par acrophonie de *mdw* (Wb. II, 178, 1), "bâton", que le signe en question peut figurer.

Sur le scarabée 17, il semblerait à première vue qu'on se trouve en présence du nom du temple de Karnak, *tp-t-sw-t*, écrit . Mais cette orthographe est suspecte, car aucune écriture connue de ce nom de lieu ne fait usage du signe (GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques*, I, p. 68). Une anomalie de ce genre est généralement l'indice d'un piège crypto-

graphique, DRIOTON, *RdE* I, p. 34. En se rapportant aux scarabées 19 et 20 on s'aperçoit qu'il faut lire *pr-imn*, selon les conventions:

◻ = *i*, DRIOTON, *RdE* I, p. 34, par acrophonie de *tp-t* (*Wb.* I, 67, 13), "harem".

◻ = *m*. Cette valeur est attestée par le passage du Tombeau de Ramsès VI:  (PIANKOFF, *The Tomb of Ramesses VI, Bollingen Series XL*, 1, New York 1954, t. II, pl. 131), "L'âme de Rê parle au sujet de son disque". Si l'on admet que les cryptographes étaient, pour corser leurs énigmes, à l'affût de termes archaïques ou rares, on ne verra aucune difficulté à reconnaître dans cette valeur l'acrophonie de  (*Pyr.* 235a) *mt*, "trône", qui, d'après son déterminatif, désignait précisément le siège représenté.

◻ = *n*, FAIRMAN, *ASAE* 43, p. 233, n° 222b, par équivalence groupale avec ◻ = *n*, BRUGSCH, *op. cit.*, p. 127, n° 316; LORET, *op. cit.*, p. 124, n° 422.

6. Voeux formulés pour soi-même

Enfin il était inévitable, puisqu'ils formulaient de tels souhaits pour autrui, que quelques-uns des anciens Égyptiens aient eu l'idée de se les appliquer à eux-mêmes. Trois légendes me semblent devoir être interprétées dans ce sens.

Les deux premières ne sont qu'une adaptation du souhait exprimé sur le scarabée 17:












19. Inédit, Le Caire 80324. — 20. Inédit, Le Caire 80323.

19.			II		I	
	<i>mn</i>	<i>rn</i>	<i>-i</i>	<i>m</i>	<i>p(r)</i>	<i>imn</i>

"Que mon nom dure dans le temple d'Amon!"

Le noeud de l'énigme se trouve dans le groupe final, qui est de toute évidence une imitation graphique du nom d'*tp-t-sw-t*, "Karnak", comme sur le scarabée 17. Seulement ici cette lecture est encore plus impossible, car l'élément essentiel *p* y fait défaut.

Par bonheur le même groupe  se retrouve dans une formule de piété, assez abondamment attestée:     *nmt-t-t nb n imn* (PETRIE, *Buttons and design Scarabs*, pl. XIII, n° 787), dont une variante     (NEWBERRY, *Scarabs*, Londres 1906, pl. XXXIX, n° 2) assure l'interprétation: "Tous mes pas sont pour Amon". C'est une écriture

du nom d'Amon, un "trigramme", composé avec des signes empruntés à la graphie de Karnak.

Ceci admis, la lecture proposée se justifie de la façon suivante:

◻ = *r*, par acrophonie de *rd* (*Wb.* II, 463, 8), "ce qui pousse". Le signe, d'après KEIMER, *ASAE* 48, p. 89-108, représente une racine, un rhizome.

◻ = *r*, par acrophonie de *rnptw-t* (*Wb.* II, 435, 2), "plante fraîche", dont on faisait des bouquets. D'après les monuments figurés les boutons de lotus tenaient en effet une place importante dans ces offrandes de fleurs.

◻ = *n*, DRIOTON, *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientalforschung, Veröffentlichung* Nr. 29, p. 46. Le signe ◻ est ici un avatar de ◻, retourné et réduit en dimension.

II = *y*, qui sert parfois à écrire le suffixe *-t* de la première personne du singulier, DRIOTON, *Kémi* 12, p. 30-31.

I = *p*, FAIRMAN, *ASAE* 43, p. 248, n° 314b. Il ne s'agit pas, comme le pense cet auteur, d'une confusion, mais bien d'une équivalence groupale, le contour de ◻ étant comme celui de ◻, bien pue dans d'autres proportions, un rectangle. Le signe I est en somme un ◻ aplati. Il sent ici à écrire la mot *pr*, dont l'*r* en final avait déjà disparu dans la langue parlée du Nouvel Empire.

◻ = *m*, cf. scarabé 17.

◻ = *n*, LORET, *op. cit.*, p. 126, n° 493, par acrophonie de *nw-t*, "ville".

La troisième formule de la série développe le premier souhait dans un sens différent:



21. Inédit, Le Caire 80336.

21.						
	<i>mn</i>	<i>rn</i>	<i>-i</i>	<i>bpr</i>	<i>nfr</i>	<i>-i</i>

"Que mon nom dure, que mon bien-être se produise!"

Ce qui se justifie par les valeurs:

◻ = *i*, ROWE-DRIOTON, *Supplément aux ASAE*, Cahier n° 2, p. 104, par acrophonie de *ty* (*Wb.* I, 39, 2), "ce qui lave".

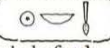
◻ = *i*, DRIOTON, *RdE* I, p. 42, n° 86, par acrophonie de *hwf* (*Wb.* I, 51, 14), "chair".




Le mot *nfr* a ici le sens de "bien-être" (*Wb.* II, 259, 14). Les Égyptiens pensaient en effet que, si le nom de quelqu'un se perpétuait, des offrandes continuaient à lui être consacrées et que son confort posthume était ainsi assuré.

C'est d'ailleurs dans cet ordre d'idées qu'il convient de comprendre tous les vœux dont on vient d'étudier l'expression. Si, dans l'ancienne Égypte, on souhaitait à quelqu'un que son nom durât et qu'il eût une postérité qui ne cessât de proliférer, c'était en pensant à son culte funéraire qui, dans ces conditions, ne devait pas connaître de fin.

The First King Menthotpe of the Eleventh Dynasty

By Sir ALAN GARDINER

The pleasure which all our colleagues will be feeling at the resuscitation of these „Mitteilungen“ has no doubt been greatly enhanced by the news that the first volume of the series is to be dedicated to one of Germany's most eminent and prolific Egyptologists. It would have been my desire to contribute something of importance as my tribute to Professor Kees, and as expression of my hope for the long continuance of his admirable activities, but at the moment I can find nothing more original to offer than some further arguments in support of Professor Stock's thesis that the great Dyn. XI king  made use of three separate and distinct titularies at different stages of his long period of rule. As far as I can see, the merit for this thesis in exactly that form belongs jointly to Stock and Dr. J. v. BECKERATH,¹⁾ though as POSENER rightly pointed out,²⁾ one part of it had previously been upheld by ED. MEYER and another had been suggested by VANDIER. This having been said, I will now proceed to state the relevant arguments as they present themselves to my mind.




I begin with the Turin Canon, since having studied the original with care in the company of ČERNÝ, I am able to speak of this with some confidence. Here the Sixth Dynasty was followed by eighteen kings (4, 18—5, 9), among whom an Akhtoi (Akthoes) occupied a prominent place (4, 21);³⁾ the total (5, 10) for these kings is lost. Lost also, except for the initial word „Kings“, is the heading (5, 11) to the next six kings, who prove to have been those of the Theban Eleventh Dynasty. The accompanying figure reproduces our transcription as written out by ČERNÝ. Here the great innovation effected by IBSCHER's remounting is the correct placing of the fragment giving the lengths of reign of the last four kings of the dynasty (fr. 85); this actually touches the neighbouring fragments to right and below, a fact disguised by FARINA's very poor photographic plate. Of the six kings who were originally recorded only the names of the last two are preserved virtually intact; they are the Nebhepetrē (written with the oar ) and the Sankhkarē who immediately precede Shetepibrē, i. e. Ammenemes I of Dyn. XII, not only in the Turin fragments, but also in the Abydos and Saqqāra king-lists⁴⁾. Before embarking upon further discussion, it will be well to comment upon the tiny traces that remain of the first royal names of the dynasty; the facsimiles given by WILKINSON and LEPSIUS are excellent, at all events good enough to be used by scholars unable to consult the original. In 5, 12 there are the remains of an initial sign which might be either , cf. 7, 2, or else , cf. 6, 25. 27;

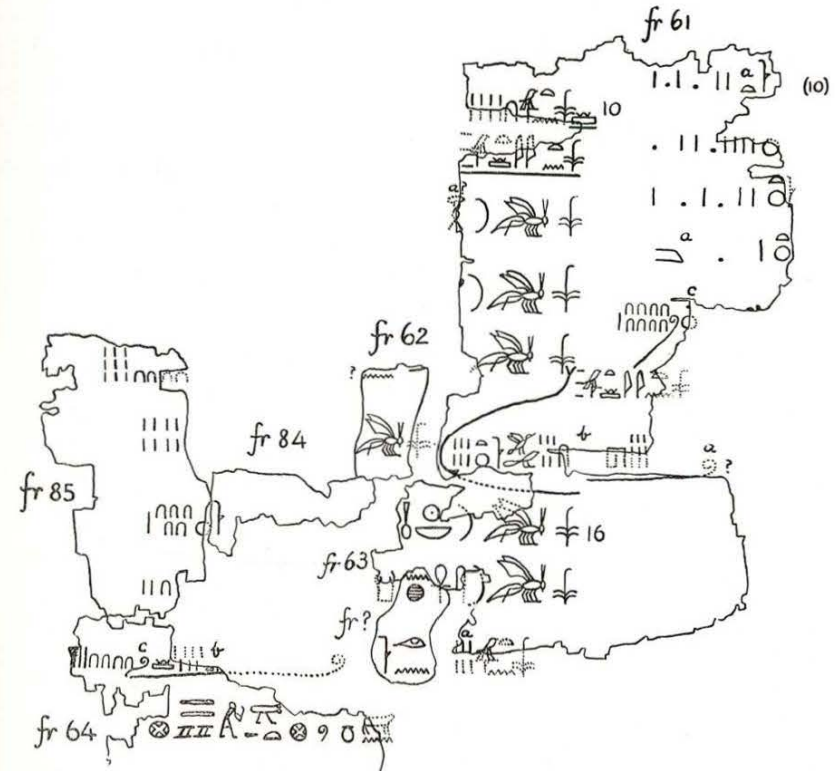
¹⁾ Stock, *Die erste Zwischenzeit Ägyptens* (hereafter quoted as „Stock“), p. 78, n. 1.




²⁾ In his review of Stock, *Bibliotheca Orientalis*, 8 (1951), p. 171.

³⁾ He was not the first king of the dynasty, but only the fourth, being preceded by a Neferkarē whose name recalls that of Phiope II and who is one of several identically named kings occurring about this period, see VANDIER, *Mémoires*, p. 36. The following traces of names are utterly obscure. I take this opportunity of adding that the position of frs. 48+36, with again the mention of a Neferkarē followed by an Akhtoi, cannot possibly be that (5, 5—9) assigned to them by IBSCHER or FARINA; all our efforts to discover the true place were unavailing.


⁴⁾ For the ephemeral Nebtowerē passed over in the king-lists see below, p. 51, n. 1.


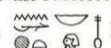

7, 1. , which I read years ago¹⁾ in the name  Inyōtef (Antef) of a king of Dyn. XIII or XIV (6, 22), is here entirely out of the question. In 5, 13 all that is left is a small blob about which the only statement that can be made is that it cannot be the  given by FARINA. In 5, 14



there is a low horizontal stroke which might be a . Of the cartouche in 5, 15 nothing is left. Enough has been said to enable us to reject FARINA's restorations without more ado. Stock's suggestions of  in 5, 12 and  in each of 5, 13. 14. 15 (see his p. 81) are plausible enough in themselves but do not suit the traces. Any attempt to read

¹⁾ Confirmed at the same time by ČERNÝ, who chanced to be in Turin at the moment. The group has suffered a little in remounting.

 Wah-ankh in 5, 12 can be met with the conclusive objections firstly that a mention at the head of the dynasty of the king who bore that Horus-name is inconceivable and secondly that it would be contrary to all we know about the king-lists to assume Horus-names in them in place of the usual prenomen. My final verdict is that the problem of the lost king-names in 5, 12—15 is insoluble, and that it is useless to indulge in conjectures on the subject.

Happily, however, the information afforded by the lengths of reign in fr. 85 points quite unmistakably to the kings to whom they belong. The 51 years attributed to Nebhepetre^b—I use the small^b as a convenient way of indicating that the name is written in hieroglyphic with the oar —is sufficiently well confirmed by the highest year-date of 46 years found on a Turin stela.¹⁾ If, as WINLOCK assumed with considerable probability, his successor S'ankhkarē was Nebhepetre's^b son,²⁾ it is natural that a relatively short reign should have followed upon so long a one, so that there is no difficulty in accepting the Turin fragment's entry of 12 years; S'ankhkarē's highest known year-date is Year 8³⁾. Now it is in the last degree improbable that out of six kings more than two should have reigned for a round half-century, so that we need have no hesitation in assigning the 49 years of the Turin Canon 5, 14 to the Horus Wah-ankh Inyōtef, whose famous stela ("die Hundestele")⁴⁾ dates its erection in his tomb to Year 50, obviously his last. There is no contradiction between the 49 years of the fragments and the year 50 of the stela, since the Turin Canon names only completed years; there is a perfect analogy in the 29 years allotted to Ammenemes I, whose death, as we know from the story of Sinuhe, took place in his Year 30.⁵⁾ The entry of 5, 15 remains to be discussed. This must clearly have referred to the successor of Wah-ankh Inyōtef, who is known from several sources⁶⁾ to have been the Horus  Nakht-neb-tep-nūfe further described as  "king

of Upper and Lower Egypt, the Son of Rē, Inyōtef": of him it is said on the magnificent stela of Tjetji that when Wah-ankh "proceeded to his horizon", i. e. died, "his son", namely Nakht-neb-tep-nūfe, "went down into his place".⁷⁾ About this latter king the Turin Canon affords only the information that he reigned 8 years, or it may conceivably have been 18, plausible figures for the son of a father who had enjoyed so long a reign. We may thus be reasonably confident that the last four kings of Dyn. XI to be recorded in the Turin Papyrus were (1) the Horus Wah-ankh Inyōtef, (2) the Horus Nakht-neb-tep-nūfe Inyōtef, (3) the Horus Sma-towe

¹⁾ Turin 1447, see STOCK, p. 79, n. 4, who quotes the admirable photograph published in KLEBS, *Die Reliefs und Malerei des Mittleren Reiches*, p. 22, fig. 14.

²⁾ WINLOCK, *Rise and Fall of the Middle Kingdom* (henceforth quoted as WINLOCK), p. 48.

³⁾ COUYAT and MONTEY, *Inscriptions ... du Oûddi Hammânât*, No. 114.

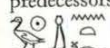





⁴⁾ STOCK, pl. 10, fig. 14; the texts admirably published in CLÈRE and VANDIER, *Textes de la première période intermédiaire* (henceforth quoted as CL-V.), pp. 10—12, No. 16.

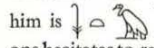

⁵⁾ MEYER, *Chronologie*, p. 56; SETHE, *ZAS* 41, 38, see too my remarks *JEA* 31, 22. The sign for 20 is in lacuna, but following it is the certain tip of 9.

⁶⁾ Mentions of him conveying no information as to his parentage or position are on a doorpost found at Abydos, MARIETTE, *Cat. ... d'Abydos*, pp. 96-7, No. 544, and on a lintel discovered at Elephantine in the complex of buildings devoted to the cult of the deified prince Hehayeib. This lintel, knowledge of which I owe to the kindness of the discoverer LABIB HABACHI, is of some chronological importance since it records Nakht-neb-tep-nūfe's restoration of a monument of the said prince the walls of which had fallen into ruin; the monument in question must presumably have been built a considerable time before.

⁷⁾ See BLACKMAN in *JEA* 17, 55 foll. and CL-V. p. 16, top, ll. 12—13.

Nebhepetre^b Menthotpe, and (4) the Horus S'ankh-towef S'ankhkarē Menthotpe.¹⁾ The point which I wish here to emphasize is that the last of the Inyōtefs was immediately followed by the first Menthotpe.

Exactly the same state of affairs is seen in the blocks from Tōd which have been published by VANDIER and which revealed for the first time the identity of Wah-ankh's predecessor.²⁾ Here Nebhepetre^b Menthotpe is depicted making an offering to Mont, while behind him stands the local goddess Tjenenti, who is followed by three Inyōtefs who must surely be Menthotpe's predecessors in retrograde order; each of them bears within a cartouche the title and name  "Son of Rē Inyōtef" followed by the pious wish "may he live for ever"; a block above gives the Horus-name Wah-ankh for the middle figure, and the Horus-name Seher-towe for the hindmost, i. e. earliest;³⁾ obviously the Horus-name Nakht-neb-tep-nūfe must have stood on the lost block further to the right. Now it would be very strange if another reign had intervened between Nebhepetre^b Menthotpe and this latest of the three Inyōtefs here depicted, and the most natural explanation of these is that they were respectively the father, grandfather and great-grandfather of the Menthotpe in question. Here, however, it is necessary to point out an oversight on the part of STOCK, who says (p. 77) that the Menthotpe of the Tōd blocks was the one with the Horus-name  Neb-hedje. This, as we shall see, is ultimately true, but that particular Horus-name belongs to the Menthotpe whose prenomen is written  with the cryptic object  in place of the oar : to distinguish the two writings of the prenomen we shall find it convenient to transliterate the former as Nebhepetre^a and the latter (as already said) as Nebhepetre^b. It is important to realize that Nebhepetre^a never occurs at Tōd; the only Nebhepetre^a who is named on that site is Nebhepetre^b, and wherever his Horus-name occurs⁴⁾ it is  Sma-towe, not Neb-hedje.

Next we come to the much discussed and misunderstood relief in the Shaṭṭ er-Rigāl.⁵⁾ Here the large figure of king Nebhepetre^b is accompanied by three smaller figures of persons who, like those on the Tōd blocks, obviously stood in a close relationship to him. Behind him is  "the king's mother, beloved of him, Yoh" in whom no one hesitates to recognize his actual mother.⁶⁾ The second of the two males seen to the right facing him is the chancellor Akhtoy, no doubt the principal functionary of his reign, whose tomb at Thebes was discovered by WINLOCK.⁷⁾ In front of Akhtoy, wearing the *nms*-headdress with uraeus, is the figure of the  "god's father, beloved of the god, the son of Rē"

¹⁾ For the full titularies of (3) and (4) see GAUTHIER, *Le livre des rois d'Égypte*, I, 229 foll., 243 foll.; for (3) also STOCK, p. 78 and below, p. 48.

²⁾ BIFAO, 36, 101 foll., with a photographic plate; the latter is reproduced also in STOCK, pl. 9, fig. 12.







³⁾ A trace of this name perhaps also in the Karnak king-list, see BIFAO 36, 106—7, with fig. 2.

⁴⁾ BISSON DE LA ROQUE, *Tōd* (1934 à 1936), p. 67, fig. 19; p. 69, fig. 21; p. 71, fig. 23; p. 78, fig. 31.

⁵⁾ Bibliography, PORTER and MOSS, V, 207, No. 489; most accessible for the purposes of the present article are WINLOCK, pls. 12, 36 and STOCK, pl. 14, fig. 20.

⁶⁾ She was apparently also the mother of the princess Nofru, whose tomb at Thebes (see NEWBERRY in *ZAS* 72, 120) gives her the titles "hereditary princess, king's eldest daughter of his body, and king's wife". Nofru would have been Nebhepetre^a's full sister and also his wife. Presumably, as we shall see, she was the daughter of Nakht-neb-tep-nūfe, the last of the Inyōtefs.

⁷⁾ See his *Excavations at Dair el Bahri*, pp. 68—71.

Inyōtef, may he live for ever". The identity of this Inyōtef has puzzled most Egyptologists, some guessing that he was a vassal king still alive under Nebhepetre^b, others that he was a deposed predecessor, and so forth. The opinion which seems most in vogue at the present time¹⁾ is that he was a son and heir of Nebhepetre^b, who died before his father and—this is an almost completely unfounded conjecture—was buried at Dér el-Bahri in the large tomb between the king's and the burial-place of Queen Nofru.²⁾ My own investigation of the title  led to the conclusion that in all cases the element *ntr* "god" refers to the living king, to whom the person so designated stood in the relation of a father. The common factor with every bearer of the title was that he should belong to an elder generation, so that the Pharaoh could look up to him with veneration. Hence the title could be applied equally to a nobleman like Khui, whose two daughters married Phiops I, or to the wise vizier Ptahhotpe, or again to any senior prophet of a temple. Nor was the living king's real father excluded, witness the case of Menthotpe, the husband of the king's mother Yuhyebu and the father of King Sekhemre-swadjetowe Sebkhotpe,³⁾ or again the case of Ha'onkhef, who was the husband of the king's mother Kemi and father of the two kings Kha'sekhemre Neferhotep and Kha'neferre Sebkhotpe,⁴⁾ the expression  "borne by" and  "procreated by" here leaving no doubt as to the physical relationship. With these personages it has been erroneously supposed that the title , or as it is written here , carries with it the implication of non-royal status, but in point of fact it is only the absence of a cartouche enclosing their names which indicates that status; so too in the extremely interesting case of the  "god's father Senwosre" convincingly dealt with by POSENER in a recent book.⁵⁾ To me it has long been a matter for amazement that the close analogy between the scarabs recording the parentages in question and the Sha'tt er-Rigâl relief has not been recognized. In my view, apart from the presence of the chancellor, the relief merely gives pictorial expression to what in the scarabs is expressed in words. The representation of the king's mother Yoḥ demands a counter-balancing figure of his father, and I have no doubt that the father was Inyōtef. King Inyōtef would then, of course, have been

¹⁾ See WINLOCK, p. 64, where various earlier opinions are enumerated. See too VANDIER, *op. cit.* 112—3; STOCK, p. 83.







²⁾ WINLOCK, *loc. cit.*; for Nofru see above, p. 45, n. 6.



³⁾ *Ancient Egyptian Onomastica*, I, 47*—53*.

⁴⁾ WEILL, *La fin du moyen empire égyptien*, I, 411—2.

⁵⁾ *Op. cit.*, I, pp. 421—8.

⁶⁾ *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie*, pp. 50—1. There is every chance of POSENER being right in regarding this Senwosre as the non-royal father of Ammenemes I, the latter being the whilom vizier who supplanted the ephemeral king Nebtowerer Menthotpe III upon the throne, see below, p. 51, n. 1. POSENER had unfortunately, however, accepted CHEVRIER's statement (*ASAE* 35, 601) that the block upon which this "god's father Senwosre" is named (without a cartouche) immediately after Nebhepetre^b and S'ankhkare^c was part of a royal list. I owe to the great kindness of LABIB HABACHI a photograph of the block in question, together with that of another which stood, separated by a third which is lost, directly above it. The inscription, in tabular form like *Urk.* IV, 177; *JE* 38, pl. 8, enumerated the oxen brought as sacrificial offerings on different feast-days to the temple of Karnak, and specifically for the cult of Amen-Rê and for that of Queen Aḥmose-Nefertere. A line at the bottom gave, evidently in their correct historical order (cf. my *Wilbour Commentary*, p. 11) the names of the royal personages whose cults were somehow involved; the name of the king who preceded Nebhepetre^b is lost. It is greatly to be hoped that LABIB HABACHI will soon publish this most interesting document.

the husband of Yoḥ, but the absence of the title  would be due to the sculptor's intention to indicate no more than the relation of the subsidiary figures to the central personage in the group. And how else, in the absence of such a title as , should the fatherhood of Inyōtef have been conveyed unless by ? I can think of three reasons that may have blinded Egyptologists to the conclusion which seems so obvious to myself; they are (1) the enclosure of the name Inyōtef in a cartouche; (2) the appending of the phrase  and (3) the assumption that all the persons depicted were actual participants in the expedition which visited Sha'tt er-Rigâl in Nebhepetre^c's thirty-ninth year. All three objections are easily met. (1) In my *Onomastica* I quoted that passage of the *Inscription dédicatoire* where Sethos I is described in his relation to Ramesses II as "god's father, beloved of the god". Objections (2) and (3) are disposed of by the Tōd blocks studied above. There each of the Inyōtef kings, though they were undoubtedly dead, receives the homage of the formula  "may he live for ever",¹⁾ the converse of the extended use of  "true of voice" to which I shall refer later. Also these deceased Inyōtef kings are shown at Tōd as accompanying Nebhepetre^b, whilst he makes his offerings to the local gods.

Accordingly we have now derived from three separate sources clear indications that Nebhepetre^b, the first of the Menthotpes of Dyn. XI, was immediately preceded by the last of a line of Inyōtefs; and the Sha'tt er-Rigâl relief has provided evidence that the two monarchs were father and son. But there is a fourth source which, while partly confirming this state of affairs, introduces a difficulty of a very formidable kind. A contemporary stela in the British Museum²⁾ bears witness to the fact that the last of the Inyōtefs was followed by a Menthotpe, but the Menthotpe in question has as his Horus-name, not  "Uniter of the Two Lands" so well attested for Nebhepetre^b Menthotpe, but , S'ankh-ib-towe, "Making to live the heart of the Two Lands", a variation completely known elsewhere, so far as I can see, only from the stamp in animal form reproduced in NEWBERRY, *Scarabs*, p. 87, fig. 87, and now in the Metropolitan Museum of New York.³⁾ Daring as did at first seem the thesis advanced by STOCK and v. BECKERATH, I see no way of rejecting their conclusion that the latter Horus-name was that used by Nebhepetre^b in the earliest part of his reign but rejected at the end of it in favour of one more appropriate. The crucial sentence reads



¹⁾ So rightly POSENER, *Bibliotheca Orientalis* 8 (1951), p. 171.

²⁾ Brit. Mus. 99 [1203], see CL-V. p. 19, no. 23, where the other earlier publications are named.

³⁾ Accession No. 10. 130. 164, from the Murch collection; figured WINLOCK, pl. 2. As HAYES has been kind enough to inform me, the 'ankh-sign has really been omitted.

⁴⁾ The hieratic sign used in the original, for which POSENER, *op. cit.*, p. 171, n. 9 quotes MÜLLER, *Paläographie* I, no. 26, is here replaced by its hieroglyphic equivalent. STOCK, p. 79, having noticed that this determinative is found with the first two royal names, but is replaced with the third by the ordinary man-determinative, imagined that it referred to the defunct condition of the first two. This is hardly likely, since the same determina-

Amenwahu Attached to the Cult of Anubis, Lord of the Dawning Land

By LABIB HABACHI

In a series of articles written about the adoration of certain divinities in various places Professor KEES devoted one to the cult of "Anubis, Herr des weißen Landes".¹⁾ He was able to gather enough documents to locate this site almost exactly and to give an account of the cult of Anubis in that place and in others sacred to him. It is a pleasure to the present writer to publish, on the occasion of the seventieth anniversary of the birth of the great German scholar, two inscriptions of an official who lived in the reign of Merneptah and who was attached to the cult of 'Anubis, Lord of the Dawning Land'. In doing so, he hopes to be able to add some more arguments to those already pointed out concerning the localisation of the site and to follow the career of that official during the different stages of his life.

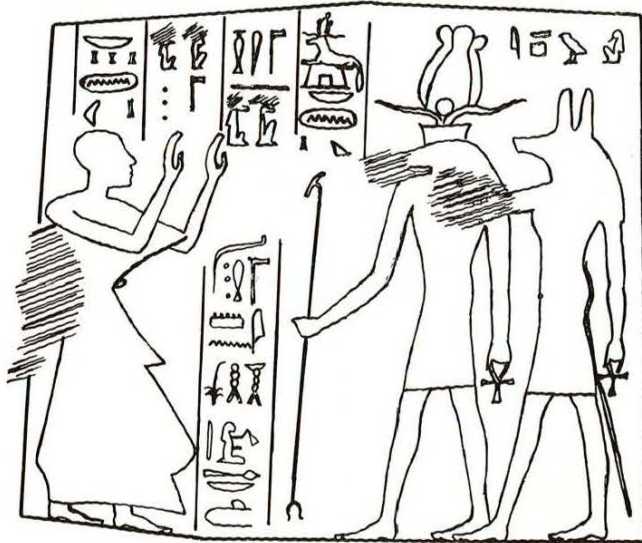


Fig. 1. Graffito of Amenwahu in Sehêl

Among the numerous graffiti of Aswân district, few are those where the figures or the names of the home divinities of the owner are carved; mostly it is only the local gods of the

¹⁾ This series of articles was entitled „Kulttopographische und mythologische Beiträge“; the first two were published in *ZAS* 64, pp. 99 ff., and 65, pp. 83 ff. For the article treating Anubis, see *ZAS* 71, pp. 150 ff.

Cataract region who are shown or mentioned¹⁾. Among these few graffiti is one lightly incised on a boulder of Martinegtagoug on the Island of Sehêl and showing the chief priest Amenwahu in presence of Sobk and Anubis (fig. 1)²⁾. The figure of the former deity, which must have been shown as crocodile-headed, is somewhat defaced, perhaps intentionally, but enough traces are still surviving of the figure and the name to make his identification sure. He is shown facing left, wearing a short kilt and the *atef*-crown and seizing with the right hand the *was*-sceptre and the *onh*-sign with the other. A column of inscription, engraved in front of him, reads: "Sobk, lord of the Island." Behind him is Anubis, with a horizontal line of inscription above him giving his name. He is represented jackal-headed wearing a short kilt and a tail and seizing the *onh*-sign with the left hand and placing the other on the shoulder of Sobk. Opposite is the author of the graffito shown wearing a long garment of three layers tied at the waist, lifting his hands in adoration and having an inscription formed of three vertical lines above and continued by a fourth one in front. This reads: "(1) The chief priest of Sobk, Khnum, (2) Satis (?) and Anukis (?)³⁾ and all the divinities (3) of the Island, and (4) the overseer of the prophets, Amenwahu, the blessed and master of veneration."

The deities of whom Amenwahu is described as the chief priest are designated only by their figures, which are in most cases not quite clear; but Sobk before whom he is represented has to be amongst them. The other divinities are most likely those of the Cataract region; Khnum, though somewhat destroyed, is almost sure (see below p. 61). But Amenwahu seems to have been more related to Sobk and Anubis, before whom he is shown, though they have had no relation with the district of Aswân. We have now to find out who this Amenwahu was, why he chose Sehêl to carve his graffito and why he showed himself in the presence of Sobk and Anubis.

To answer these questions, we need make a long tour beginning with Gebel El-Silsila and ending with Thebes. The Great Speos of Haremhab in the former site contains many important rock stelae from the reigns of Ramesses II and his successors of the XI Xth and XXth dynasties. Among these is one (115 cm. high and 102 cm. broad) showing Merneptah in the upper register followed by his vizier Panehsi opposite four divinities and in the lower the chief priest Amenwahu with a long text⁴⁾. The whole stela seems to have been covered with different colours, but of these we have now just some traces to which we shall refer in the course of the description. The inscription itself seems to have been painted blue and the separating lines red. Because of the importance of the stela for our study, we are reproducing here a view (pl. II) and a facsimile (fig. 2) and giving an account of its contents.

¹⁾ Among the graffiti of Aswân, more than 800 in number, about 40 have got one or more of the members of the triad of the Cataract region and not more than 10 show home deities of the author.

²⁾ A copy of this is published by DE MORGAN, *Cat. des mon. et inser.* I, 84 (6), where few faults are to be found. WEIGALL refers to this inscription in the words "No. 75 (de M. 5), High priest of Sebek and Anpu", see *A Guide to the Antiquities of Upper Egypt*, p. 419.

³⁾ Here the sign standing for the Sobk has got an *atef*-crown as is shown with his figure. In DE MORGAN, the figure is shown as a ram. Actually, Khnum has got a ram head, Anukis is not clear, and Satis has not got her peculiar crown.

⁴⁾ This is to be found in the place marked No. 28 in the plan of the Speos reproduced in PORTER-MOSS, *Bibliography*, V, 209. It is described (p. 211) as "Lower part, stela, Merneptah followed by official before Amen-rê, Monthu, Sobk, and Hathor, and Panehsi kneeling below, with hymn to Amen-rê; omitting texts, CHAMPOLLION, *Mon.*, CX XII (cartouches of Sethos I in error); ROSELLINI, *Mon. d. Culto.*, XXXIV (2); texts, CHAMPOLLION, *Not. descr.*, I, 647—8 to 259, II, 19, 23." Thus nothing is said about Panehsi in the upper register, while Amenwahu in the lower one was taken for this vizier.

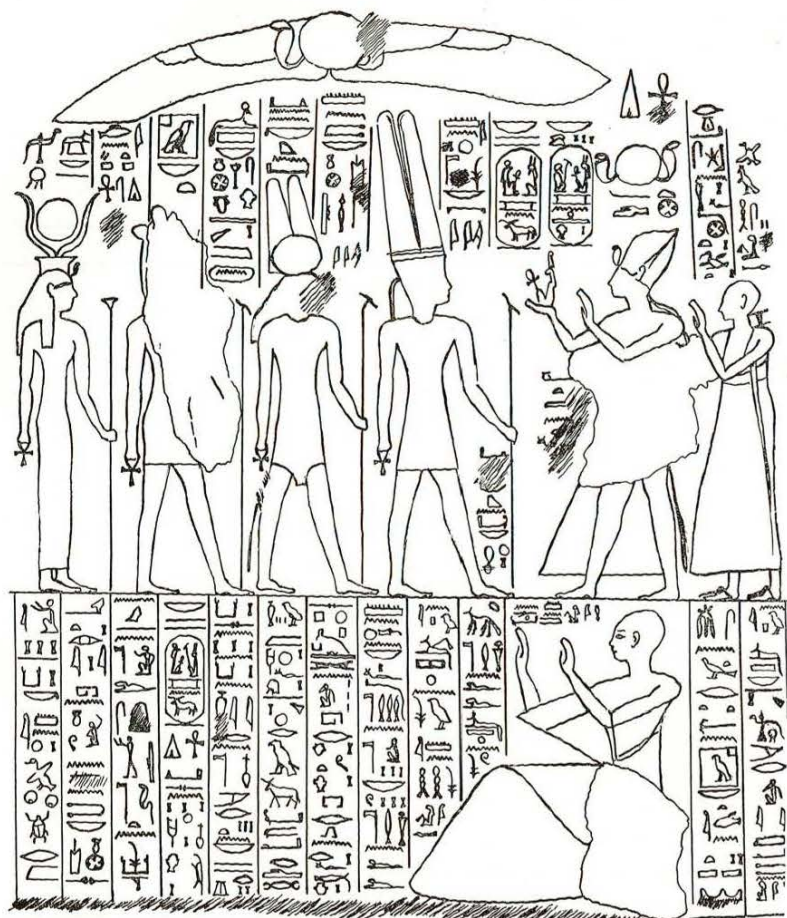


Fig. 2. Rock Stela at Gebel El-Silsila

At the top is the winged sun-disk with an uraeus hanging down on each side. Beneath is the king shown standing, looking left, wearing a long garment, the *khopresh*-crown and a necklace. Of the colours which used to cover the figure of the king only traces of red can be seen on the body and of blue on the necklace. He is shown lifting his right hand in adoration and offering with the other the *Mâet*-sign, here painted red; this last gesture is described by a vertical line reading: "Offering the *Mâet*-sign to his father." Another inscription formed of

three lines speaks of the king as: "Lord of the Two Lands 'The-Soul-of-Re Beloved-of-Amûn', (2) Lord of diadems 'Merneptah-Satisfied-with-Truth', (3) given life." Above the king is the sun-disk originally painted in red. An uraeus hangs on each side of the disk and underneath is the word: "The One of Behdet." Behind him stands a man in the long garment of the vizier supported by two shoulder straps. Above is an inscription of two lines reading: "Made under the charge of the one taught by his Majesty¹⁾, the chief of the town and vizier, (2) Panehsi the blessed."

Opposite are four deities all shown standing. The first is represented wearing a short kilt and a crown formed of two tall feathers and seizing with the left hand the *onh*-sign and the *ws*-sceptre with the other. The body was painted blue, the garment yellow with details in red. In front is a column of inscription undoubtedly referring to the king: "Beloved of Amenrê, king of the gods, lord of heaven", and below is another inscription giving the speech of the god addressed to the king as: "I give [to thee] all strength like Rê." Behind is a falcon-headed god wearing a similar short kilt from which hangs a tail behind. He is wearing the crown peculiar to Monthu, formed of two short feathers above a sun-disk. Like Amenrê, he seizes with the left hand the *ws*-sceptre and the *onh*-sign with the other. The body is painted red and the dress yellow with details in red. The words above refers to the relation of the king to the god, thus: "Beloved of Monthu, lord of Hermonthis, the great god." Above are the following words addressed to the king: "(I) give to thee strength." The figure of the third divinity has been erased, but enough traces are still there to show that it used to represent a god clad also in a short kilt and the *atef*-crown and holding a *ws*-sceptre in the left hand and an *onh*-sign in the other. The face has been totally hacked up, but it must have been that of a crocodile²⁾, the inscription above describes the god as: "Sobkrê, lord of *Smen*, residing in *Imiotru*." At last comes a goddess bearing on the head a crown formed of a disk between two horns and wearing a long tight-fitting garment. In the left hand she seizes the *ws*-sceptre and in the right the *onh*-sign. She is styled: "Hathor, mistress of (2) Gebelein, she gives life..." After that inscription comes another speaking of: "Anubis, lord of the Dawning Land." No figure of this god was ever engraved there and it seems that this inscription was added after the stela was completed.

In the lower register only one figure is carved and that shows a man kneeling and having the two hands lifted in adoration. He is clad in a long garment, tied at the waist and formed of more than one layer. The body was originally shown in red, but no traces of any colour is left on the dress. The accompanying text reads: "Adoration to thy *ka*, O Amenrê, the primeval occurring in the (2) beginning, making jubilation to Monthu, lord of Hermonthis, (3) doing obeisance to my god Sobk and praising (my) goddess for the king's *ka*, (4) the lord of the Two Lands 'The-Soul-of-Re Beloved-of-Amûn', given life, may they give a beautiful duration of life while following (5) their *kas* (namely) to the *ka* of the greatly praised of the good god, the beloved of the lord of the Two Lands, possessor of (6) praises in his life on earth under the Horus 'The-Strong-Bull-Successful (7)-of-Cases³⁾, Selected-of-Sayings⁴⁾, the one because of

¹⁾ *Wb.*, IV, 84: 17.

²⁾ Almost everywhere in Silsila, the figure of the god was defaced, though his name was mostly saved. It is not known when this was done, but it may have taken place during the persecution against the Typhonian gods, perhaps during the reign of the Ptolemies.

³⁾ This epithet should refer here to the reigning king. It was used only in the Ptolemaic period, see *Wb.*, II, 48: 16 and references.

⁴⁾ *Sṯp-ṯs* (written with *n* for the last phonetic *s*) is an epithet which should be taken here as referring to the king. Like similar expressions such as *ṯkr ṯsw*, and *br ṯsw* (*Wb.*, V, 403: 18, 19), it points to his chosen sayings.

whose utterance One is satisfied¹⁾, the excellent one who fills the heart (8) of his master, the overseer of the prophets of all the gods, the chief priest of the Sovereign, (9) Anubis and Khonsu, Amenwahu, the blessed, (10) son of the judge, the chief priest of the Sovereign, Anubis and Khonsu, (11) Nakhtamun, the blessed, (12) born of the great of the *Harim* of Hathor, mistress of Gebelein (13) and of Anubis, lord of the Dawning Land, Merymten (?)²⁾, the blessed."

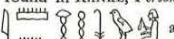
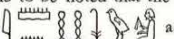
On this stela, we have in the upper register the representation of Merneptah, followed by the vizier Panehsi. In the Speos of Haremhab the name of the king and sometimes his figure and those of some members of the royal family are found. These are carved mostly by the vizier of the king, who left in the southern side of the Big Hall of the Speos a chapel, one or probably two stelae and in the northern side a series of statues, one of which represents the vizier³⁾. Undoubtedly these were made by the vizier who wished to leave, like many of the viziers of Ramesses II, some important monuments in Silsila.

But Panehsi was not the author of the stela which we are studying here. It was Amenwahu, shown in the lower register of the stela, that was responsible for its carving. All the text in that register, formed of 13 lines of inscription, deals with him and his parents. But, as in many inscriptions of high officials, he carved also the figure of his sovereign. It is noteworthy that in the lower register he says that he adores and exalts the divinities shown on the stela for the sake of his Sovereign's *ka*. That he has shown also his vizier Panehsi may be due to the fact that the latter was supervising the carving of the stela as can be concluded by the words inscribed above him and reading: "made under the charge of the one taught by the king..." Undoubtedly he was interested in Silsila and in the work of Amenwahu.

Opposite the king and his vizier are shown Amenrē, Monthu, Sobk, and Hathor. In the text below, the first four lines speak of the adoration given to these divinities in the order in which they are represented in the upper register. Thus the first place Amenrē is met with, described in the lower register as: "the primeval one who happened in the beginning" and in the upper as: "king of gods, lord of heaven"; both groups of epithets are found attached to him in many places, especially in Thebes. The next god is Monthu, described in both registers as: 'lord of Hermonthis', to which is added the epithet 'the great god' in the upper one. It is noteworthy that in both cases the inscriptions which accompany the gods speak of the king as being beloved of the god, not simply giving the name of the god. Both gods are promising strength to the king.

The third divinity is Sobk described in the upper register as: "lord of *Smen*, residing in *Imiotru*". The former place-name refers to a very important centre of the cult of the god. The latter site is written in quite an unusual way; the last sign, depicting an island, most probably stands here for *Itr*, or *Ir*, the river, which is found determined by this sign⁴⁾. Both places are

¹⁾ It is not known if *ib* has to be pronounced here or not, *Wb.*, II, 496: 7; for the whole expression see *ibid.*, 18.

²⁾ This name is not found in RANKE, *Personennamen*. It is to be noted that the name of the owner of the stela is to be read as:  and not as:  as in the facsimile.

³⁾ The chapel is marked under No. 13 in the plan reproduced in PORTER-MOSS, *op. cit.*, p. 209, a stela under No. 39, a second one, perhaps with Panehsi under 17 and the statues under No. 51. It is to be noted that between the royal shrines of Ramesses II and Merneptah is a stela where the vizier is shown following the latter king and an unknown prince, see p. 217. The presence of the stela near the shrine of Merneptah may indicate that the vizier was also responsible for its erection.

⁴⁾ This place-name cannot be taken otherwise. It can be compared with some forms of the name of the town, compare GAUTHIER, *Dict. géog.*, I, 42—3 and stela No. 20481 of the Cairo Mus. where the name is found in somewhat similar form.

far from Silsila where the stela was carved. The chief divinity of *Khenyt* or Silsila is Sobk¹⁾, but it is strange that the god is found related to places far from that place. The only explanation of this feature is that Sobk is here described as deity of the place from which the author of the stela has come. This can be assured by the fact that in the lower register, he is speaking of the god in the words: "Doing obeisance to my god Sobk"; an expression which he did not use when speaking of Amenrē or Monthu. At the end is shown Hathor, described in the upper register as: "Hathor, mistress of Gebelein, who gives life." In some places the goddess is met with in Silsila, but there she is usually described as mistress of places where her cult was quite famous, sometimes even as mistress or residing in *Khenyt*²⁾. But here she is described as mistress of a place near to those related to Sobk, where the author of the stela was living. In referring to the goddess, he says: "Praising (my) goddess"; the pronoun of the first pers. sg. seems here to have been used as in the previous case with Sobk, but then dropped as is sometimes the case³⁾. Anubis is then mentioned in the upper register, though his figure is not carved; neither is there any mention of him among the divinities adored by Amenwahu. But this man seems to have been, together with his parents, more attached to this god than to some of the other divinities shown and mentioned there.

The inscription which follows says that the adoration directed to the four divinities is "for the sake of the king's *ka* . . . that they may give beautiful duration of life while following their *kas* to the *ka* of . . ." Next comes a series of epithets showing Amenwahu as "the greatly praised of the good god, the beloved of the lord of the Two Lands, possessor of praises in his life on earth under the Horus" The Strong-Bull-Successful-of-Cases (fortunate)- Selected-of-Sayings, the one because of whose utterance One is satisfied, the excellent one who fills the heart of his master." The titles of the owner are then enumerated as "the overseer of the prophets of all the gods, the chief priest of the Sovereign, Anubis and Khonsu". The last titles were borne by his father who was attached to the cult of the Sovereign, Anubis and Khonsu. But the mother was attached to that of Hathor, mistress of Gebelein and Anubis, Lord of the Dawning Land; she was the great one of the *Harim* of these two deities.

Nothing in the titles of Amenwahu could relate him with Amenrē and Monthu, before whom Merneptah and Panehsi are shown offering and to whom he himself is giving adoration. But Sobk who follows these divinities seems to have had a special consideration by him. In one place, he calls him his god and in another, the god is described as: "Lord of *Smen* and residing in *Imiotru*." The former place-name was taken as standing for the village of Rizeiqât, not far from Armant, where a vast necropolis, mostly from the Middle Empire is to be found⁴⁾. KUENTZ devoted a long article to the study of the place showing that it was the most important centre of the worship of Sobk in Southern Egypt, only second in the whole of Egypt to Fayyûm. He locates it sometimes in Rizeiqât, and sometimes in Gebelein, about 14 kms. to the south⁵⁾. GARDINER in his *Onomastica* says in one place that it stood "certainly at Gebelein, though the exact position is not clear"⁶⁾. But at the end, in his *Additions and Corrections*,

¹⁾ Sobk is shown everywhere and described as lord of or residing in *Khenyt*, see *ibid.*, IV, 196—7.

²⁾ In the thickness of the entrance to the Speos, Ramesses III is shown offering food and flowers to Sobk, lord of *Khenyt*, followed by Hathor residing in *Khenyt*, *Bibliography*, V, 209 (12); L. D. IV, p. 85 m. Further inside Haremhab is shown offering flowers to Thoth, lord of Ashmunein, followed by Hathor, mistress of Cusae, *ibid.*, 211 (31); L. D. III, 119 h.

³⁾ It would be strange that Amenwahu should refer to Hathor as "Praising the goddess", especially since he says concerning Sobk "Doing obeisance to my god Sobk".

⁴⁾ See GAUTHIER, *Dict. géog.*, V, 16—7.

⁵⁾ In *BIFAO* 28, pp. 123 ff.

⁶⁾ *Onomastica*, II, p. 20 (On. 330).

he says that KUENTZ was perhaps right in placing it at Rizeiqât¹⁾. It is a pity that no systematic excavation has been ever made in Rizeiqât and in the neighbourhood to show us if that important town existed there, but it should have been somewhere near to the Necropolis of Rizeiqât²⁾. *Imiotru* is not easy to locate with certainty. It should have been once an Island, lying not far from Rizeiqât. With Sobk, Khonsu and Anubis were held there in esteem³⁾. It seems to have been the most important town in the district especially in late period when it was known as Crocodilopolis.

Hathor comes at the end, described in the upper register as mistress of *Anerti*. The name of the goddess does not figure among the divinities to which Amenwahsu was attached, but it is strange that he referred to her again as his goddess. Amenwahsu's mother, on the contrary, was closely related to Hathor; she was 'the great of the Harim of Hathor, mistress of Gebelein'. Though *Anerti* or Gebelein is almost always found related with Hathor⁴⁾, many a monument was found in the site with the mention of divinities like Sobk, Anubis and Khonsu worshipped in the vicinity⁵⁾.

After the name of Hathor, comes in the upper register that of 'Anubis lord of the Dawning Land'. But his figure is not shown in this register, nor can his name be found among the divinities worshipped by Amenwahsu in the lower register. This may be due to the fact that the cult of the god in that place was not so important as to need mention of the name in one place and the presence of his figure in the other. That again would explain to us how on very few monuments did we meet the name of the god as related to the site.

But Amenwahsu and his family were much related to the god; he himself was the chief priest of the god and so was his father. Though the god is not described in their titles as 'Lord of the Dawning Land', he should be taken as that, since he is so styled in the upper register. Again Amenwahsu's mother is shown as having been 'the great of the Harim of Anubis, lord of the Dawning Land'. For the first time we find here people attached to the priesthood of the god in this place.

On the stela N^o. 20151 of the Cairo Mus. is an invocation addressed to Osiris, lord of Busiris, the great god, master of Abydos, to Sobkre, lord of *Smen* and to Anubis, lord of the Dawning Land. This led GAUTHIER, following BRUGSCH, to consider the last-mentioned place to have been in the district of Hermonthis-Thebes⁶⁾. But in the study referred to above and devoted to the cult of the god on the site, KEES could collect many texts with the help of which he could locate the site more accurately, placing it at Gebelein. The god is found

¹⁾ *Ibid.*, 274-5.

²⁾ For the finds at this site see PORTER-MOSS, *Bibliography*, V, 161-2. Many more objects were found in that site, but not reported to have been discovered there.


³⁾ No island can be seen in this place, but we have to bear in mind that the river has often changed its course during the different stages of history, compare, *JNES*, 14, 110. GAUTHIER, *Dict. géogr.*, I, 42-3, shows that Sobkre, Khonsu and Anubis were worshipped there, but he could not locate it accurately. GARDINER placed it near Gebelein, *Onomastica*, II, 21 (331), but later he admitted that it should be placed a little to the north of Rizeiqât, p. 275.

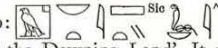


⁴⁾ For the objects and monuments found there, see PORTER-MOSS, *op. cit.*, 162ff. For the divinities worshipped there apart from Hathor see stela No. 20481 of Cairo Mus., where Anubis is described once as lord of *Imiotru*. There is also on that stela an invocation to Sobk, lord of *Smen*, Anubis, pre-eminent in the divine booth and Khonsu residing in *Imiotru*.

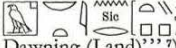
⁵⁾ For example Stela No. 20533, where king Dudumes is shown, once before Anubis and in another time before Khonsu.

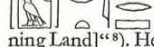

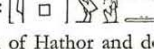

⁶⁾ *Dict. géogr.*, VI, 29.

sometimes related to that place, sometimes met with related to the Dawning Land and sometimes in company with Hathor, mistress of Gebelein. This led KEES to place the Dawning Land at Gebelein believing that it was the necropolis of the town, being white and bright, in contrast with the Am-duat which is dim and dark¹⁾. GARDINER agrees to that localization, as he finds the god much related to Gebelein²⁾.

To the examples already published, KEES was kind enough to communicate to me the following four examples: 1) A stela found at Gebelein and now in Turin Mus. The title of the owner has been copied by SETHE:  ³⁾. 2) Stela of Munte-

rianum Mus. which contains an invocation to:  ⁴⁾ 'Hathor, mistress of Gebelein and Anubis, lord of the Dawning Land'. It contains the name of *Nb-Smwnw*⁵⁾. 3) Stela in Cabret Mus., Avignon (N^o. 31) with two figures of Anubis, one styled as  'Anubis, Lord of the Dawning Land'; the woman spoken of on the stela was a songstress of Sobk⁶⁾. 4) A fragment of granite found near Armant mentioning  'Anubis, lord of the Dawning Land'⁷⁾.

To these examples we add three more, the first is the stela N^o. 20625 of the Cairo Museum, whose provenance is unknown, but judging from its contents it may have come from Gebelein. It has an invocation to:  ⁸⁾ 'Hathor, mistress of Gebelein and [Anubis], lord of 'the Dawning (Land)''⁹⁾; the presence of the determinative of the last place-name assures its presence. The second (Cairo Mus. 20766), has had a similar invocation reading:

 „[Hathor] mistress of Gebelein and Anubis, [lord of the Dawning Land]"¹⁰⁾. Here again the provenance is unknown, but it can be attributed also to Gebelein, as was the case with the previously described stela. The third object with mention of Anubis, lord of the Dawning Land is a block in the Mus. of Anthropology and Ethnology of the University of California measuring 35×31×7 cm which seems to have formed a part of a stela of a man attached to the district of Gebelein-Rizeiqât. This has been described as having the figures of: „Anubis with Isis on his right side and Hathor on his left; to the left of Hathor is Horus"¹¹⁾. But actually it has a crocodile-headed god who must be Sobk, then a human-headed goddess described as:  „Hathor, mistress of Gebelein“, then a jackal-headed-god styled as:  „Anubis, lord of the Dawning Land“, and a goddess shown in the form of Hathor and described as:  'Toueri, mis-

¹⁾ *ZAS* 71, pp. 150ff.

²⁾ *Onomastica*, II, p. 20, where he agrees to the theory of KEES referring to Leyden stela VI.

³⁾ Unpublished yet.

⁴⁾ PIEHL, *Inscript. hiérog.*, I, pl. 93-4, but with faults (13th dyn.). See also PETERSEN, *Les stèles ég.* Pls. 16a and 16b, p. 16 and other references.

⁵⁾ *Rec. trav.* 32, 174 (M. K.).

⁶⁾ MOND, *Cemeteries of Armant*, I, p. 260 (No. 4).

⁷⁾ LANGE-SCHÄFER, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches*, II, 264.

⁸⁾ *Ibid.*, 398. It is to be noted that on one of the sphinxes in the First Court of Karnak is the mention of 'Anubis lord of the Dawning Land'. NIMS has noticed the presence of divinities related to their main centres of worship on these sphinxes and kindly attracted my attention to the presence of Anubis there.

⁹⁾ LUTZ, *Eg. Tomb Steles* Pl. 38 (15) and p. 21.

treasure of heaven". The owner of Tomb No. 324 of the Theban Necropolis seems also to be attached to the same district, he was 'the chief prophet of Sobk, Anubis and Khonsu, chief scribe of the Temple of Montu, lord of Hermonthis, Hatia'. This tomb is to be dated, as well as the part of the stela spoken of here, to the Ramesside period, when Amenwahu was living.

From these examples, it can be seen how Anubis, lord of the Dawning Land, was closely connected with Hathor, mistress of Gebelein. This goddess was again related to Khonsu, lord of *Imiotru* and Sobk, chief of this latter site and of *Smen*. This fact has been often spoken of and NIMS, in publishing "*Another Geographical List from Medinet Habu*", again brings more examples from Luxor temples pointing in that direction¹⁾. But this does not mean that either *Smen*, *Imiotru* and the Dawning Land are to be identified with Gebelein. We have seen above how GARDINER was more prepared to locate the first two towns in Gebelein, but he at last, following GRIFFITH, placed them near Rizeiqât, some fourteen kilometres to the north. Now KEES maintained that the Dawning Land was at Gebelein, perhaps even its necropolis where bright limestone is to be found. But the Dawning Land should be different from Gebelein, though, as *Smen* and *Imiotru*, it should have been in the neighbourhood. Could it stand for the district of limestone quarries called El-Dibâbiya, on the other side opposite Gebelein? The limestone, as has been already pointed out by KEES, can have a connection to the name of the place as *T3-bd*; that stone was sometimes called '*inr bd*'²⁾. Again the quarries are on the eastern side, where 'the Dawning Land' is supposed to have been. We consider, therefore, this name to stand rather for the quarries of El-Dibâbiya, with inscriptions dating back to the New Kingdom, and used then and most probably earlier for extracting a good kind of limestone³⁾. As Tura was famous for limestone and had Horus as divinity⁴⁾, so El-Dibâbiya was known for its good limestone and had perhaps Anubis for main divinity. In this case it was called *3-bd* or the Dawning Land.

Amenwahu was not only the chief priest of Anubis, but that of Khonsu and the Sovereign. A cult of the sovereign may have been established anywhere⁵⁾, but that of Khonsu should have been in *Imiotru* and probably also in Gebelein, the most important religious site in this region. That Amenwahu's mother was the great of the Harim of both Hathor, mistress of Gebelein, and Anubis, lord of the Dawning Land shows rather that the family was living in the former site, though it might have had some obligations in the environs. The main divinity in Gebelein is undoubtedly Hathor, but with her may have been worshipped the king and divinities of the neighbouring places, such as Khonsu, Sobk and Anubis.

The last two divinities are shown in the graffito of Sehêl which we described at the beginning of this article. As we have seen above, these have nothing to do with the district where the graffito is engraved, and in the numerous inscriptions carved in the district we hardly ever find their figures⁶⁾. The owner of the graffito is described as: "the chief priest of Sobk, Khnum,

¹⁾ JEA 38, 41.

²⁾ ZAS 71, p. 155. '*inr bd*' can mean either limestone or sandstone.

³⁾ There were found two caves with quarries; the one to the north has had an inscription of Huy (temp. Sethos I), while the other one has an inscription of Smendes, both inscriptions have been destroyed in the last thirty years, see PORTER-MOSS, *Bibliography*, V, 170.

⁴⁾ *Onomastica*, II, 126ff. As we have seen above, Silsila was also famous for its quarries of sandstone and had Sobk as main god.

⁵⁾ Cults of kings are found in many places, but as far as we remember, no mention is yet found of a 'chief priest of the Sovereign'. Was Amenwahu attached to the cult of a statue of the king called 'the Sovereign'? Such statues had sometimes a clergy, see ASAE 52, p. 529 (Stela Hildesheim No. 380).

⁶⁾ We do not remember to have seen the representation of Anubis elsewhere in the Aswân district, but Sobk figures in another inscription in Sehêl; the author seems to have come originally from Ehnasya, near to Fayûm, where Sobk was the chief divinity, DE MORGAN, *Cat. des mon. et inscr.*, I, 95 (149 bis).

Satis(?), Anukis(?) and all the gods, masters of the Island, the overseer of the prophets, Amenwahu the blessed, master of veneration". It is not strange that Amenwahu should be styled as chief priest of the Cataract triad; many important persons were given such titles when they came to the district¹⁾. But here he is also described as chief priest of all the gods of the Island and of Sobk, once referred to as lord of the Island also. This was taken to stand probably for the Island of Sehêl²⁾, but among the inscriptions on the Island, about 250 in number, it is never referred to by this term. On the contrary *Imiotru* is sometimes spoken of as '*Iw* or the Island³⁾, and in this sense it has to be taken here. Thus Amenwahu, the author of the Sehêl inscription, was the chief priest of Sobk and the other gods of *Imiotru*, such as Anubis and Khonsu. His namesake who left the rock stela at Silsila refers to the first god as his own god and was, at the same time, the chief priest of Anubis and Khonsu. There is no doubt then of the identity of the authors of the two inscriptions.

It remains to be seen why Amenrê followed by Monthu were shown in the upper register of the rock stela of Silsila, if Amenwahu had nothing to do with these divinities. Amenrê was the god of the Empire, and as such he could be shown everywhere. But his presence, together with Monthu, seems to indicate that they were shown there for some particular reason. The name of the first god enters as an element into that of the author while the name of the latter enters in that of his father; thus showing that they may have been originally from the district Hermonthis-Thebes. It may be added that, in showing Amenrê of Thebes, Monthu of Hermonthis, Sobkrê of *Smen* and *Imiotru* and Hathor of Gebelein, the author followed a topographical order from north to south.

In 1919 GAUTHIER cleared some tombs in Gurnet Murai, one of which (N^o. 274) proved to be of "the high priest of Monthu, lord of Thebes and of Monthu, lord of Tûd and the *sm*-priest of the Ramesseum, Amenwahu"⁴⁾. Unluckily the tomb was found plundered, destroyed and burnt and nothing was found in it to show many details about the owner. But seeing that its style points to the Ramesside period, that it was erected near to the Funerary Temple of Merneptah and that the owner was high priest also, it is very tempting to identify the owner with the author of the rock inscriptions in Sehêl and Silsila. If this is the case, Amenwahu would be also the owner of the beautiful statue N^o. 480 of the British Museum (pl. III); this being described as: "High priest of Monthu, lord of Thebes and high priest of Monthu, lord of Tûd, Amenwahu"⁵⁾.

Amenwahu was perhaps originally from Thebes and chose the same place for erecting his tomb, but he undoubtedly passed a great part of his life in Gebelein and its environs. It is strange that he should leave rock inscriptions in Silsila⁶⁾ and Sehêl⁷⁾, known for their im-

¹⁾ See for example our forthcoming article in JNES: "*Two Graffiti at Sehêl from the Reign of Queen Hatshepsut*", and how Amenhotep, chief of the works in the reign of that queen, was given that title when working in Aswân.

²⁾ See GAUTHIER, *Dict. géog.*, I, 39.

³⁾ See NIMS, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁾ ASAE 19, 5-6, and ENGELBACH, *A Supplement to the Catalogue of the Theban Necropolis*, pp. 20-1; see also PORTER-MOSS, *Bibliography*, I, 162-3. According to GAUTHIER, this man lived under Ramesses II, but this may have been concluded owing to the fact that he was working in the Ramesseum, but such a temple had its clergy after the death of the sovereign who erected it.

⁵⁾ This statue was added to the collection of the British Mus. at the beginning of the last century. For the texts, see *Hieroglyphic Inscriptions*, V, pl. 39.

⁶⁾ Silsila has many inscriptions, chapels and cenotaphs which will be published by R. CAMINOS and H. JAMES on behalf of the Griffith Institute see CAMINOS, in JEA 41, p. 51ff. For an inscription referring to stones for temples, *ibid.*, 38, 44ff.

⁷⁾ For Sehêl as a place for quarrying, see *ibid.*, 36, 18 and note 2.

portant quarries. Did he go to both places for supervising the extraction of stone for temples in which he was officiating as chief priest? Though he did not bear any title which could show his acquaintance with work of engineering, it is very tempting to believe that he went to both places for such a purpose. If he went to any of these places to visit their local chapels, he should have been shown before the local divinities, as in many of the other inscriptions in these places.

Amenwahu seems to have had an important career, being chief priest of the Sovereign, Anubis and Khonsu. If he was the same man as the one who carved tomb No. 274 of the Theban Necropolis, he must have been promoted to the position of high priest of Monthu in Thebes and Tûd, and must have been officiating in the Ramesseum, and thus became even a more important person. Still his connection with Sobk, Hathor, Khonsu and Anubis in Gebelein and its environs will remain the interesting point of his career. It shows us how important persons like Amenwahu and his parents were attached to the somewhat obscure cult of these divinities in Gebelein and the places in the neighbourhood and how Amenwahu quite probably built or rebuilt there the chapels of one or more of these divinities.

[Korr.-Zusatz zu S. 60:] El-Dibâbiya may mean "that of *Dib* or 'wolf'", perhaps jackals taken for wolves were represented or even buried there.

Wirtschaftliche Bemerkungen zum privaten Grabbesitz im Alten Reich

VON WOLFGANG HELCK

Damals, als mich mein verehrter Lehrer HERMANN KEES in das Leben und Denken der alten Ägypter einführte, hat es auf mich stets einen tiefen Eindruck gemacht, wie er hinter der Fassade der offiziellen Darstellungen nach den eigentlichen Beweggründen forschte und immer wieder auf wirtschaftliche Motive als Anstoß auch geistiger Entwicklungen hinwies. Aus dieser Erinnerung heraus möchte ich ihm diese kurzen Bemerkungen aus dem Gebiet der ägyptischen Wirtschaftsgeschichte widmen.

Im allgemeinen wird es dem Ägypter freigestanden haben, sein Grab in der Wüste anzulegen, abgesehen natürlich von den Gebieten um die Pyramiden der Könige, die als „verbotenes Land“ (*ḥḥ*) erklärt wurden und wo sicherlich der König die Erlaubnis zur Anlage eines Grabes geben mußte. Es werden dort ähnliche Verordnungen bestanden haben, wie wir sie aus Abydos im Umkreis des Osirisgrabes kennen¹⁾. Allerdings werden, wie in Abydos, so auch in den Friedhöfen, um die Königsgräber im Laufe der Zeit die Verbote immer offener übertreten worden sein, wie es schon die vielen zwischen die „offiziellen“ Mastabas eingebauten Gräber des ausgehenden Alten Reiches etwa auf dem Westfriedhof von Giza erkennen lassen.

Andererseits ist es aber selbst in der Zeit des Cheops, als das ganze Leben am folgerichtigsten auf den König als Mittelpunkt Ägyptens ausgerichtet war, nicht so gewesen, daß der König von sich aus die Grabanlagen seiner Umgebung und seiner Beamten mitplane und errichten ließ. Wohl ist der Ostfriedhof für die Prinzen „ersten Grades“ eine einheitliche, zusammen mit der Pyramide vorgenommene Planung, jedoch läßt sich nach REISNERS Forschungen²⁾ deutlich erkennen, daß der Westfriedhof zunächst mehr oder minder natürlich gewachsen ist. Diese Frage soll an anderer Stelle eingehender untersucht werden — hier genügt ein Hinweis darauf, daß einzelne, beim Bau der Pyramide beschäftigte Leiter um ihr durch Größe herausgehobenes Grab die ihrer Angehörigen und ihres Stabes anlegen ließen: Zunächst am weitesten von der Pyramide selbst entfernt, weil das dazwischenliegende Gelände noch durch Bauarbeiten an der Pyramide selbst in Anspruch genommen war, entstand das Grab des *Wp-m-nfr-t*, der wohl Leiter des Arbeitseinsatzes³⁾ war, und um ihn die Gräber seines Stabes und ihrer Frauen (REISNERS „Cemetery 1200“). Dann errichtete sich Prinz *Hm-Imw*, der Bauleiter an der Cheopspyramide, seine Mastaba (G 4000) und ließ zwischen dieser und der Pyramide in geordneten Reihen die kleineren Anlagen für seinen Stab errichten. Sie sind nicht alle belegt worden, sondern z.T. erst in späteren Regierungen Höflingen zugewiesen worden. Die nächste Gruppe ist die des Vaters des Expeditionsleiters *Mj-ib*, der wohl das gleiche Amt innegehabt haben wird; auch hier gruppiert sich sein Stab um ihn. Endlich folgt die Riesenmastaba 2000, deren Besitzer wir nicht kennen, in dem man aber vielleicht den Nachfolger des *Hm-Imw* als Bauleiters an der Pyramide sehen darf, der jedoch, wie der Abbruch der Arbeiten an seinem Grab und sein Begräbnis in einem Holzsarg anzudeuten scheinen, unter dem Nachfolger in Ungnade gefallen ist.

¹⁾ RANDALL-MACIVER, *El Amrah and Abydos*, pl. 29.

²⁾ REISNER, *History of the Giza Necropolis* I, pass.

³⁾ Zu erschließen aus seinen Titeln „Vorsteher (*mdh*) der kgl. Schreiber“ und „Prophet der Seschat vor dem Büro der Akten über die Palastangestellten (*hrjw-ib-t-nwt*)“.

Es ist also deutlich, daß auf dem Westfriedhof die Beamten, die durch ihre Tätigkeit am Pyramidenbau sowohl Zutritt zum *ḥḏr* hatten wie Verfügungsrecht über die notwendigen Arbeiter und Handwerker, mit königlicher Erlaubnis und unter Einsatz „staatlicher“ Mittel Gräber für sich und ihre Stäbe anlegen konnten. Daher fehlen auch dort die gleichzeitigen Höflinge fast ganz. Einem solchen konnte damals nur ein ausdrücklicher Befehl des Königs zu einem Grab im verbotenen Bezirk um die Pyramide des regierenden Königs verhelfen. Einen solchen Fall kennen wir bei *Dḥḥnj* unter Chefred, der ausdrücklich anordnete, daß „staatliche“ Arbeiter für *Dḥḥnj* ein Grab unter denen der königlichen Prinzen und Königinnen im Steinbruch des Cheops anlegten. Ähnlich liegt der Fall bei dem königlichen Sänger *ḥnb-ḥwfw*, dem „Seine Majestät das“ Grab „zuwies, damit er bei Seiner Majestät versorgt sei, als er noch lebte“. Es handelt sich hierbei jedoch nicht um die Anlage eines neuen Grabes wie bei *Dḥḥnj*, sondern nur um die Zuweisung eines der leerstehenden Gräber im Westfriedhof des Cheops (G 4520), in dem er dann unter Schepseskaef beigelegt wurde. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist es Chefred oder Mykerinos gewesen, der seinem Hof Sänger das Grab auf dem Friedhof eines seiner Vorgänger anwies. Wird das auch als eine große Ehre empfunden, so ist doch die Anlage eines neuen Grabes im Friedhof des regierenden Königs wie bei *Dḥḥnj* sicher als bedeutend ehrender zu werten.

Wie es also für den Besitz einer vornehmen Grabanlage Voraussetzung ist, daß man in irgendeiner Weise Zugang zum Material und den Arbeitern hat, so ist das in noch erhöhtem Maße bei Teilen der Grabausstattung der Fall. Konnte doch nur der König die edleren Steinsorten brechen lassen: den Granit von Assuan oder den feinen Kalkstein von Tura. Dieses „Monopol“ zeigt sich wieder in den Friedhöfen um die Cheopspyramide deutlich: Granitsarkophage waren allein den Prinzen „ersten Grades“ auf dem Ostfriedhof vorbehalten. Selbst *Hm-Ḳnmw* besaß nur einen Kalksteinsarkophag, und manche der Prinzessinnen auf dem Westfriedhof, wohl Gattinnen von Angehörigen des Stabes des *Hm-Ḳnmw*, mußten sich mit Holz-sarkophagen begnügen. Immerhin scheint sich schon unter Chefred der Kreis der Empfänger von Granitsarkophagen zu vergrößern: abgesehen von dem „Prinz ersten Grades“ *Dwḥ-n-R* und seinem Sohn *Hnmw-bḥ-f* unter Chefred besitzen bereits einfache Beamte¹⁾ am Ende der 4. Dynastie Sarkophage aus diesem Material.

Aber noch in der 5. und 6. Dynastie, in der anscheinend die Beamten und Höflinge für den Bau ihrer Mastaben selbst aufzukommen hatten, sind die Teile, die aus feinerem Material hergestellt wurden, Geschenke des Königs: König Sahure schenkt dem Arzt *Nj-ḥnb-Ḥm-t* zwei Scheintüren²⁾; *Htp-pr-ḥtj* aus der Mitte der 5. Dynastie „errichtete dieses Grab als ... 'Versorgter' beim König, indem mir ein Sarg gebracht wurde“³⁾; ebenfalls einen Kalksteinsarg und seinen Deckel erhält der Architekt *Ḥnmw-ib-Ḥntj* von König Asosi⁴⁾; Kalksteinsarg mit Deckel, Scheintür und Opfertafel erhält der bekannte *Wḥj* zu Beginn der 6. Dynastie geschenkt⁵⁾. Der Gaufürst *Dḥw* von Deir el Gebrawi verzeichnet aber bereits stolz die Schenkung eines Holz-sarges durch den König⁶⁾. Dazu werden ihm für sein Grab Kleider und Öle „genommen aus den beiden Schatzhäusern des Palastes“ angeliefert⁷⁾. So kommen also auch große Teile der Grabbeigaben aus der Hand des Königs: „Festöl aus dem *pr-nfr*, das „Geheime“ aus der *wḥb-t*,

¹⁾ Ein Leiter von Bautrupps *K3-nfr* G 2150; Schreibervorsteher *Ḥm-nfr* G 5080.

²⁾ *Urk.* I 38, 11.

³⁾ *Urk.* I 51, 2/3.

⁴⁾ *Urk.* I 65, 7; 66, 5.

⁵⁾ *Urk.* I 99, 10ff.

⁶⁾ *Urk.* I 146, 10.

⁷⁾ Bei dem Vezir *Wḥf-Pth* *Urk.* I 42/3 ist jedoch nicht von der Ausstattung des Begräbnisses die Rede, sondern von einer ehrenden Salbung wie beim Architekten *Ḥnmw-ib*.

Waffen aus der Waffenkammer, Kleider aus dem Schatzhaus und sonst alle Grabbeigaben, die aus dem Palast geliefert werden“¹⁾, daneben auch „Getreide aus der Scheune“, „Fleisch für die Scheintür des Grabes“²⁾, „Salben aus den beiden Magazinen, Süßigkeiten aus dem Früchtehaus“³⁾. Diese Übernahme eines Teiles der Opferstiftungen für das Grab durch den König, eben „das Opfer, das der König gibt“, läßt sich schon in den Gräbern der großen Beamten der 1. Dynastie in Saqqara nachweisen, wo z. B. im Grab des *Hmḥ-kḥ* die meisten Weinkrüge durch ihre Versiegelung die Herkunft aus der königlichen Lebensmittelverwaltung erkennen lassen, während ein Teil nur mit dem Siegel des *Hmḥ-kḥ* gesiegelt ist und somit aus seinem Privatbesitz stammen wird⁴⁾.

Neben diesen Hinweisen auf Schenkungen von Seiten des Königs stehen Angaben darüber, daß der Betreffende sein Grab aus seinem eigenen Vermögen errichtet hat⁵⁾. Dabei scheint es zwei Möglichkeiten zu geben, wie der Grabinhaber die notwendigen Arbeiter und Handwerker bekommen kann. So nennt der Sohn des Chefred *Nb-m-ḥt* in seinem Grab „seinen *mḥnk*, der ihm dieses Grab ausmalte, Maler *Ḥm-kḥ*“ und „seinen *mḥnk*, der ihm das Grab baute, *Ḥn-kḥ*“⁶⁾. Ich möchte annehmen, daß diese Handwerker zum Haushalt des Prinzen gehörten. Die Bezeichnung *mḥnk* tritt auch sonst noch in Grabdarstellungen hoher Beamten auf, und zwar immer nur bei Handwerkern⁷⁾. In der Form *mḥnk nswt* führen ihn die Leiter der Handwerker und die kgl. Friseur⁸⁾, auch in der Gestalt „*mḥnk* des Königs bei der Frisierarbeit“⁹⁾. Die Friseur „schmücken“ also den König beim Frisieren, die Handwerker tun es durch ihre Kunstfertigkeit. Man kann es für bezeichnend halten, daß allein die genannten Gruppen mit dieser Bezeichnung belegt werden, die die betreffenden Leute doch in irgendeiner Weise über die anderen Arbeiter heraushob. Selbst wenn sie zum Haushalt des Grabbesitzers gehören, wird ihre Arbeit nicht einfach befohlen, sondern sie werden dann dafür belohnt „versorgt“¹⁰⁾, wie der König seine hohen Beamten „versorgt“.

Kleinere Beamte, deren Haushalt keine Handwerker umfaßte, mußten sich diese „mieten“. Leider läßt sich nicht eindeutig feststellen, woher die Handwerker gemietet wurden. Es ist kaum wahrscheinlich, daß sie aus dem kgl. Schatzhaus kamen, als dessen Angestellte die meisten Handwerker arbeiteten. Eher ist es möglich, daß es sich hierbei um Angehörige der königlichen Pyramidenstädte handelt, die sich zum Teil aus den Handwerkern zusammensetzten, die beim Bau der Pyramide beschäftigt gewesen waren und dann als Stundenpriester dienten, wobei sie von allen staatlichen Anforderungen befreit waren. Es ist zu erkennen, daß zwischen dem Handwerker und dem Auftraggeber ein Vertrag abgeschlossen wurde: „Der Steinmetz

¹⁾ *Urk.* I 138, 4/8.

²⁾ *Urk.* I 177, 2.

³⁾ *Urk.* I 177, 10; ähnlich 175, 11; *LD* II 91a.

⁴⁾ Siegel EMERY, *Hemaka* p. 63 Nr. 5 im Gegensatz zu Siegel Nr. 1, der immer zusammen mit dem Königssiegel Nr. 2 erscheint.

⁵⁾ *Urk.* I 50, 1/2: „Ich baute dieses Grab aus meinem wirklichen Besitz; niemals nahm ich jemand etwas weg“; WRESZINSKI, *Atlas* III 21.

⁶⁾ *Urk.* I 16.

⁷⁾ Kairo 1419 *mḥnk-f* *imj-ḥt* *gnw-tjw* *Ḥr-nj-ḥt*; *LD* II 61 *mḥnk-f* *gnw-tj* *Ḥj*; WRESZINSKI, *Atlas* III 15 *mḥnk* *mr* *gnw-tjw* *Nj-ḥnt-Pth*; Kairo 1417 aus Grab MARIETTE, *Mastabas* D 11 *mḥnk* *ḥḏr* *ḥnt-t* *Rḥ-ḥt*; *LD* II 60 *mḥnk* *mrj-f* *stj-nwb* *ḥkr-t* *nswt* *Ḥnm*, ein „Halskragenhersteller“; *Idut* pl. 12 *mḥnk* *mrj-f* ... *Kḥr*; *Urk.* I 206, 18 *mḥnk* (?) *gnw-tj* *Ḥjw*.

⁸⁾ Vgl. MARIETTE, *Mastabas* D 42, D 40, H 2, D 32 ein Goldarbeiter; Friseur *Tj*; MURRAY, *Saqqara Mastabas* I pl. 3 ein *mr* *gnw-tjw*.

⁹⁾ MARIETTE, *Mastabas* D 67 *Nḥt-sḥ*.

¹⁰⁾ WRESZINSKI, *Atlas* III 15.

Pbj ist mit dem Vertrag (*btm*) zufrieden, den ich mit ihm abgeschlossen habe¹⁾. Sie arbeiteten gegen Bezahlung: So sagt *Htp-br-3h-tj* in der Mitte der 5. Dynastie: „Ich machte dieses Grab aus meinem eigenen Besitz und nahm niemals jemand etwas weg. Alle Leute, die dabei für mich arbeiteten, taten es, indem sie Gott dabei priesen. Sie machten es für Brot, Bier, Kleider, Salben, Getreide in großer Menge. Nicht verlangte ich jemals etwas von den Leuten mit Zwang“²⁾. Ähnliche Hinweise finden sich noch mehrmals: „Ich ließ“ das Grab „herstellen gegen Brot und Bier“³⁾; „Ich ließ die Statuen anfertigen durch den Bildhauer, der mit dem von mir gegebenen Preis zufrieden war“⁴⁾; „keiner, der mir das“ Grab „herstellte, zürnte jemals, Handwerker und Steinmetzen befriedigte ich“⁵⁾. Parallel zu dem eben erwähnten Brauch der Könige, die an ihrer Pyramide beschäftigten Handwerker als Totenpriester einzusetzen und damit zu versorgen, findet sich auch die Übertragung einer privaten Totenpriesterschaft als Teil einer Bezahlung: „Testament: Der Totenpriester *Hnnj* sagt: Mein Herr setzte mich zum Totenpriester ein, nachdem (*hr-nj n-f*) ich ihm diese Scheintür gearbeitet hatte für den Preis eines kleinen Gewandes; (außerdem) bin ich dadurch zum Totenpriester geworden“⁶⁾. In manchen Fällen scheint auch der Vorgesetzte oder Patron für das Begräbnis seines Haushaltsangehörigen gesorgt zu haben. So erwähnt der Hausverwalter *Nfr*: „Ich machte es aus meinen Einkünften, die mir mein Herr zukommen ließ, damit ich bei ihm versorgt sei“⁷⁾. Ähnlich heißt es in einer anderen Inschrift: „Ich machte dies als (*hr*) Versorger bei meinem Herrn, ich dankte den Handwerkern für das, was (*n*)! der Nekropole gegen Bezahlung gemacht worden war“⁸⁾.

In anderen Fällen war es der Sohn, der das Grab errichten ließ, wobei ja die Erbfähigkeit des Sohnes davon abhing, daß er seine Eltern begrub⁹⁾. So spricht der Gaufürst *Mrj-3* von Hagarse davon, daß er seinen Vater begraben habe „mit den Zuwendungen des Königs, ich mumifizierte ihn mit Öl und Linnen aus dem Schatzhaus (!); ich bemalte sein Grab und stellte seine Statuen auf, wie es ein richtiger Erbe tut“¹⁰⁾. *Sndm-lb Mbj* baute für seinen Vater *Tutj* das Grab in einem Jahr und drei Monaten¹¹⁾. Dabei hält man sich an die Wünsche des Toten: „Sein ältester Sohn . . . machte es ihm, als er schon im schönen Westen begraben war, gemäß dem, was er ihm darüber gesagt hatte, als er noch lebte“¹²⁾. Weihungen von Scheintüren und Opfertafeln für den Vater werden erwähnt¹³⁾, einmal auch für den früh verstorbenen Sohn: „Er machte es zur Versorgung seines Sohnes“¹⁴⁾. Einmal heißt es: „Ihr Sohn und Totenpriester *Twn-k3* machte es ihr, als er lebte, der Versorger seiner Mutter, *Twn-k3*“¹⁵⁾; hier scheint wieder die Verbindung zwischen der Vererbung und dem Begräbnis des Erblassers erkennbar zu sein. Deutlich ist das auch in der Bemerkung einer Frau zu spüren, die ihrem

¹⁾ PETRIE, *Gizeh and Rifeh* pl. 7 A fig. 1/2.

²⁾ *Urk.* I 50, 1–8. — Kleider, Öl, Kupfer, Getreide bei *Mhw-3hij* MIO I 329.

³⁾ *Urk.* I 226, 12.

⁴⁾ *Urk.* I 225, 8/9.

⁵⁾ *Urk.* I 23, 6ff. — Ähnlich *Urk.* I 70, 5ff.; S. HASSAN, *Giza* I pl. 61; FAKHRY, *Sept Tombeaux* p. 21; EDEL, MIO I 333ff.; ABU BAKR, *Exc. at Giza* I 73.

⁶⁾ *ASAE* 42, 32.

⁷⁾ *Urk.* I 225, 18.

⁸⁾ BAKIR, *Slavery* pl. 1. — Stiftung des Patrons auch WRESZINSKI, *Atlas* III 69.

⁹⁾ *Urk.* I 164, 2/3: „Ich bin ihr ältester Sohn, der sie beerbt, ich begrub sie (deshalb auch) in der Nekropole“; vgl. SETHÉ, *Levestücke* p. 99 Nr. 36.

¹⁰⁾ *Urk.* I 267, 9ff. — Vgl. zur Lesung GARDINER, *JEA* 24, 160.

¹¹⁾ *Urk.* I 64, 5.

¹²⁾ *Urk.* I 8, 14ff.

¹³⁾ *Urk.* I 9, 4; 227, 6; 228, 13; 228, 16; 229, 7; 229, 13; 229, 16; 34, 4; 230, 6ff. Stiftung von Tochter und Sohn (Schwiegersohn?) an die Eltern *Urk.* I 32, 6; der Enkel *Urk.* I 228, 8 und 11. Vgl. JUNKER, *Giza* III 159ff.

¹⁴⁾ JUNKER, *Giza* IX 215 (wo die Inschrift allerdings anders interpretiert ist); sicherer Fall jedoch *Urk.* I 33, 11: „Ich machte es meinem ältesten Sohn, dem Gottessiegler *Hm-Mnw*, als er noch ein Kind war.“

¹⁵⁾ *Urk.* I 72, 11. — Stiftung für Vater und Mutter auch *Urk.* I 161, 16/7.

Gatten das Grab ausrichtet: „Seine geliebte Gattin, die er versorgt hatte, ist es, die ihm“ das Grab „machte, damit er jetzt von ihr versorgt sei“¹⁾. In einem anderen Fall wieder stellt die Gattin für den Gatten eine Statue auf²⁾, während ein anderes Mal der Gatte für die Gattin einen Grabstein beschriften läßt³⁾.

Endlich kann es der *sn-n-d-t* sein, der für die Ausstattung des Grabes sorgt. So errichtet der Schatzhauschreiber *Pth-hr-f* als *sn-d-t* seines Vorgesetzten, des *Imj-hr* des Schatzhauses *Nj-k3w-Pth*, für ihn einen Grabstein⁴⁾, oder der kgl. Musikmeister *Nj-m3'-t-R'* läßt noch zu Lebzeiten der kgl. Tänzerin *Nfr-rs-s* ihr Grab errichten⁵⁾. Ähnlich ist vielleicht der Fall bei der Prinzessin *'Bbt-t*, deren ihr vom König zugewiesenes Grab ihr Haushofmeister *K3j* herrichtete⁶⁾. Bei diesem *sn-n-d-t* handelt es sich klarlich meist um einen nicht zur Familie gehörigen, meist rangniederen Mann, der an Stelle des sonst gewöhnlich dafür eingesetzten ältesten Sohnes (bzw. der Gattin) die Aufsicht über das Opfergut übertragen erhält. Das illustriert die Urkunde *Urk.* I 163ff., die in zwei Teile zerfällt. Im ersten Teil ist es die Gattin, die die Aufsicht über die Totenopfer übertragen erhält: „Das Totenopfer, das mir aus dem Königspalast an Getreide und Kleidern kommt — meine Gattin ist es, durch die es zu mir kommt, denn sie ist von mir versorgt. Was aber die beiden Felder für das Totenopfer meiner Mutter angeht, so gehören sie jetzt meiner Gattin, und sie bringt mir daraus mein Totenopfer und das meiner Mutter“. Später scheint die Gattin auch verstorben zu sein, und der Grabinhaber muß eine neue Urkunde aufsetzen, in der er, weil Kinder fehlen, einen *sn-d-t* in die bisher für die Gattin vorgesehene Stelle eintreten läßt. Daß die oben erwähnte kgl. Tänzerin keine Familie besaß und deshalb für die Verwaltung ihrer Opferstiftung einen *sn-d-t* einsetzen mußte, ist verständlich.

Als eine Art „Enterbung“ ist ein anderer Fall anzusprechen⁷⁾, in dem ein kgl. Priester seinen Totenpriester *Nfr-hp* und dessen rechtmäßige Kinder als *sn-d-t* erklärt und „verbietet, daß einer meiner Kinder oder Nachkommen Macht darüber hat“. Ihm werden die 10 Aruren übertragen, die die Opferstiftung ausmachen, über die sonst der älteste Sohn Aufsichtsrat gehabt hätte. Ähnlich ernannt der Architekt *K3-m-hs-t* seinen Untergebenen, den Maurermeister *Htp-k3*, zu seinem *sn-d-t* und überträgt ihm seine Totenstiftung von „2 Aruren Feld im Dorfe *Grg-t-Hm-d3* im herakleopolitischen Gau“⁸⁾. Allerdings war *Htp-k3* ein jüngerer Sohn des *K3-m-hs-t*; hier ist also die Bezeichnung *sn-n-d-t* auch auf ein Familienmitglied übertragen worden, vielleicht, um die Ansprüche des ältesten Sohnes auszuschalten. Daher mag auch einmal eine Gattin als *sn-t-d-t* bezeichnet werden⁹⁾. Bei größeren Opferstiftungen können auch mehrere *snw-d-t* eingesetzt werden¹⁰⁾.

Aus diesen Angaben wird die rechtliche Stellung des *sn-d-t* deutlich und erklärlich, warum auch er für die Ausstattung des Grabes dessen zu sorgen hat, der ihn in dieses Verhältnis berufen hatte. In allen bisher aufgeführten Fällen wurde das Grab, sei es vom König, sei es vom Grabherrn selber oder seiner Familie, im weitesten Sinne für eine bestimmte Person hergestellt. Es ist daher auffallend, daß wir einmal die kurze Bemerkung finden: „Ich kaufte“

¹⁾ *Urk.* I 227, 15/6.

²⁾ *Urk.* I 73, 10ff.

³⁾ *Urk.* I 119, 17; Scheintür *Urk.* I 33, 7.

⁴⁾ *Urk.* I 227, 11.

⁵⁾ S. HASSAN, *Giza* I p. 205.

⁶⁾ *Urk.* I 155, 4/5.

⁷⁾ *ASAE* 42, 39ff.

⁸⁾ *Urk.* I 207, 2/3.

⁹⁾ MURRAY, *Saggar Mastabas* I pl. 24.

¹⁰⁾ WRESZINSKI, *Atlas* III pl. 2, 3, 15 *Pth-hp*. — Weitere Nennungen von *sn-d-t* JUNKER, *Giza* II 194/5; IX 73; LD II 30, 1; LD II 46. Auffallend ist die Nennung dreier Brüder einschließlich des ältesten Sohnes als *mnw-f mnw d-t*, *Urk.* I 229, 18, wodurch sie wohl alle gleichberechtigt gelten sollen.

das Grab „in der Nekropole gegen Bezahlung“¹⁾. Vielleicht handelt es sich hier nur um eine rechte verkürzte Angabe darüber, daß er die Dienste der Handwerker sich gekauft habe. Nehmen wir aber den Satz wörtlich, so würde das bedeuten, daß er ein bereits errichtetes Grab aufkaufte. Da man kaum annehmen möchte, daß man damals Mastaben „auf Vorrat“ errichtete (auch hierfür kämen nur wieder die Handwerker in den Pyramidenstädten in Frage), könnte es sich nur darum handeln, daß der Betreffende einer verarmten Familie den Grabbau abnahm. Auf alle Fälle ist diese Bemerkung auffallend.

Der Grabbesitzer hat volles Verfügungsrecht über seine Anlage und kann daher bestimmen, wer mit ihm darin begraben werden soll. Diese Überlassungen werden urkundlich festgelegt: „*Smj* sagt: Diesen Grabschacht, den ich gemacht habe in [.....] und den ich meiner geliebten Gattin *snk* gegeben habe, [.....]. Wer ihn der *snk* wegnehmen sollte, mit dem prozessiere ich beim großen Gott, dem Herrn des Himmels [.....]. Nicht lasse ich zu, daß jemand gegen sie vorgeht, weil [.....]. Denn ich bin der Herr des Grabes auf Grund meiner Urkunde“²⁾. Die letzte Bemerkung dürfte darauf hinweisen, daß Grabbesitz wie etwa Hausbesitz im kgl. Aktenbüro gemeldet und genehmigt werden mußte³⁾. Ähnlich übergibt der „einzige *smr*“ *Wp-m-nsr-t* einen Schacht seiner Anlage einem seiner Söhne: „Ich habe meinem ältesten Sohn, dem *hrj-hb-t* *Thj*, den nördlichen Grabschacht und die nördliche Opferstelle, die an meiner Grabanlage in der Nekropole ist, gegeben, damit er darin begraben werde und man ihm dort opfere, so daß er versorgt ist. Es gibt keinen Anspruch eines Bruders oder der Gattin oder eines Kindes dagegen, sondern (es gehört allein dem) ältesten Sohn, dem *hrj-hb-t* *Thj*, dem ich (es) gegeben habe. Übergeben vor vielen Zeugen und in seiner persönlichen Gegenwart schriftlich niedergelegt“⁴⁾.

Auch in dieser Inschrift erscheint wieder der feststehende Ausdruck „versorgt“ (*lmshw*), dessen Bedeutungswandel im Alten Reich ein Beispiel mehr ist für die oftmals anzutreffende Sublimierung von Bezeichnungen zunächst rein materieller Handlungen und Dinge in eine geistige Sphäre. Der Ausgangspunkt dürfte in der Bedeutung „Versorgung“ liegen, und zwar in unseren Inschriften schon weitgehend beschränkt auf die Totenstiftung. Man spricht von „Totenopfern“⁵⁾ und „Dörfern“⁶⁾, „die mir der König für meine Versorgung gab“. Oder man ruft aus: „Damit dem König Sahure, der mir das Grab „machte, so daß ich sein Versorgter bin“⁷⁾; „Ich errichtete das Grab als Versorgter des Königs“⁸⁾; „ich erbat“ die Felder „vom König für meine Versorgung“⁹⁾ als Totenopfer. Die bereits erwähnte Tänzerin *Nfr-rf-t* erhält von ihrem *sn-d-t* „ihr Grab erbaut, als sie noch im Palast und im kgl. Harim war, durch die täglichen schönen Zuwendungen des Königs“¹⁰⁾. Wir sahen, wie Grab, Grabausstattung und Opferzuwendungen meist vom „Herrn“, sei es König, Patron oder Vater, gestiftet werden konnten; und so sind die Empfänger dieser Stiftungen „versorgt“ (*lmshw*) beim König¹¹⁾, „bei seinem Herrn“¹²⁾, beim Patron, „der ihn geschützt hat“¹³⁾. Zum letztgenannten Fall gehört die Bemerkung eines Hausangehörigen des Höflings *Rt-wr* in der 5. Dynastie, der unter Hervor-

¹⁾ PETRIE, *Gizeh and Rifeh* pl. 7 A fig. 7.

²⁾ Vgl. u.a. *Mm*, *Urk.* I 4, 15.

³⁾ *Urk.* I 12, 16/7; 14, 7.

⁴⁾ *Urk.* I 40, 1.

⁵⁾ *Urk.* I 164, 1.

⁶⁾ *Urk.* I 50, 10; „bei Asosi“ und „Onnos“ *Urk.* I 68, 6ff.; „bei Phiops II. und *Mrj-Rt*- und *Mrj-n-Rt*“ *Urk.* I 118, 15/16; „bei der Majestät des Herrn“ *Urk.* I 187, 9.

⁷⁾ *Urk.* I 34, 2; 35, 2; 151, 17; 192, 2.

⁸⁾ *Urk.* I 82, 14 („bei jedem Patron...“ (*thj*)); 188, 1.

⁹⁾ *Urk.* I 115, 17ff.

¹⁰⁾ S. HASSAN, *Giza* I 190.

¹¹⁾ *Urk.* I 14, 17.

¹²⁾ *Urk.* I 49, 7; 51, 2.

¹³⁾ S. HASSAN, *Giza* 1930/1, p. 205.

hebung des Namens seines Patrons verkündet: „*smr Rt-wr* — ich bin sein Versorgter gewesen mehr als alle seine anderen Leute“¹⁾. Die Prinzen der 4. Dynastie nennen sich „Versorgte ihres Vaters“²⁾, und wir sahen bereits, daß gerade die Grabanlagen der Königssöhne vom Vater geplant und angelegt worden waren. Aber auch ein Privatmann kann sich „von seinem Vater versorgt“³⁾ nennen, wenn ihm dieser für seine Grabanlage und seine Opferstiftung Zuweisungen machte. Dadurch ist dann der Sohn wieder in der Lage, den Vater zu „versorgen“: „Was ihm sein ältester Sohn, der von ihm Versorgte, machte auf Grund dessen, daß er von ihm ausgestattet worden war, als er starb“⁴⁾. Aber auch bei der Mutter, kann der Sohn als „versorgt“ bezeichnet werden⁵⁾, oder die Gattin beim Gatten⁶⁾.

So bezeichnet man sich endlich auch als „versorgt“ bei einem Verstorbenen, wenn man von dem Totendienst bei ihm lebt, so beim Vezir Kagemni⁷⁾ oder beim Prinzen Hordedef⁸⁾. Die Totenpriester der Königin *Wdb-t-n* sind „versorgt von ihrer Herrin“⁹⁾.

Endlich kann man aber auch „versorgt“ bei einem Gott sein, wenn die Zuwendungen für das Totenopfer aus Tempeldomänen kommen. Wir werden darauf noch zurückkommen; hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß sich z.B. die Gattin des *Nj-kf-nb* „versorgt bei der Hathor, der Herrin von Tehne“ nennt, weil sie als Web-Priesterin dieser Göttin anteilmäßig an den zwei Äuren Feld beteiligt ist, die Mykerinos der Hathor zugewiesen hatte¹⁰⁾.

Ein Schritt auf dem Wege zu einer geistigeren Auffassung der „Versorgung“ findet sich dann, wenn man davon spricht, daß „mir alle verkärten heiligen Dinge getan wurden, wie man sie einem Versorgten des Königs tut; und mir alle verkärten heiligen Dinge getan wurden in der Tätigkeit des *hrj-hb-t* für einen Versorgten beim großen Gott“¹¹⁾. Hier gilt also die Durchführung der Verkährungsriten als „Versorgung“, die vom Totengott kommt. Ähnlich zeigt sich *Urk.* I 189, 9, daß „vom *Hntj-Imn. tjw* versorgt“ sein bedeutet, daß die Verkährungsriten des *hrj-hb-t* und des *wt* durchgeführt worden sind. Damit wird die Bezeichnung der Toten als der *lmshw* verständlich¹²⁾, als „Herren der *lmshw*“¹³⁾, die „zum Westen gehen als *lmshw*“¹⁴⁾ — oder wie sich eine Frau bezeichnet: „Eine *lmsh-t*, die zu ihrem Ka geht“, oder wie man besser sagen könnte: „die deshalb zu ihrem Ka gehen kann“. Hier ist *lmshw* bereits eher als „verkärt“ zu deuten, „mit den Verkährungsversorgte“.

Der eigentliche Bedeutungswandel der Bezeichnung *lmshw* entwickelt sich aber aus dem Erlebnis, daß derjenige, der von seinem Herrn „versorgt“ wurde, bei ihm auch „angesehen“ war. Wenn es in der oben bereits angeführten Urkunde über die Zuweisung eines Grabschachtes an die Gattin als Begründung heißt: „Ich tat das dieser *snk* wegen der Größe ihrer *lmshw* bei mir (*m h-t* *j*)“¹⁵⁾, so kann dieser Begriff hier nur mit „Ansehen“ übersetzt werden. Auch in dem Satz: „Wenn ihr *lmshw* sein wollt bei euren Herren und Vätern in der Nekropole...“¹⁶⁾, kann den Angesprochenen allein „Ansehen“, aber nicht „Versorgung“ gewünscht werden¹⁷⁾. Und in den Pyramidentexten finden sich Stellen, an denen sich aus dem parallelen Bau der Sätze deutlich ergibt, wie weit *lmshw* bereits zu einer Bezeichnung für „Ansehen“, „Macht“ ge-

¹⁾ *Urk.* I 234, 12.

²⁾ *Urk.* I 31, 17.

³⁾ *Urk.* I 72, 14.

⁴⁾ *Urk.* I 197, 8.

⁵⁾ *Urk.* I 273, 14.

⁶⁾ *Urk.* I 187, 11.

⁷⁾ *Urk.* I 26, 16.

⁸⁾ *Urk.* I 116, 16.

⁹⁾ So ist dann *lmshw* aufzufassen in den Sätzen: „*lmshw* beim Gott und *lmshw* bei den Menschen“ *Urk.* I 201, 7; 204, 10; 222, 3; 228, 5. Vgl. hierzu SAINTE FARE GARNOT bei MERCEUR, *Pyramid Texts, Exeoursus*, p. 95 ff.

¹⁰⁾ *Urk.* I 166, 6.

¹¹⁾ *Urk.* I 34, 5. — Ähnlich 32, 6.

¹²⁾ *Urk.* I 163, 13.

¹³⁾ JUNKER, *Giza* VII 26.

¹⁴⁾ *Urk.* I 32, 8.

¹⁵⁾ Z.B. *Urk.* I 9, 16; 48, 5; 121, 1.

¹⁶⁾ *Urk.* I 39, 9.

¹⁷⁾ *Urk.* I 217, 17.

worden ist: „Du läßt ihn sich setzen wegen seiner *m3-t* und aufstehen wegen seines *im3hw*“¹⁾; „Die Himmelfahrt des Onnos geschieht auf seinen Wunsch, denn die *im3hw* des Onnos ist auf seinem Haupt“²⁾; „Die *im3hw* gehört *Ppj*“ sagen die Seelen von Heliopolis, die dir Leben und Heil geben“³⁾.

An anderen Stellen innerhalb der Pyramidentexte scheint aber die alte Vorstellung des „Versorgteins“ noch sichtbar durch, so, wenn es heißt, daß „die Fleischstücke auf dem Hackklotz des *Hntj-Imn-tjw* für dich da sind in deiner Eigenschaft als Herr der *im3hw*“⁴⁾. Hier muß der Hörer unwillkürlich daran denken, daß ja die Opfer im Umlauf einst in Abydos aus dem Tempel des Schutzgottes der Nekropole kamen als „ein Opfer, das *Hntj-Imn-tjw* gibt“⁵⁾. Auch wenn sich Privatleute als *im3hw* bei Totengöttern nennen, etwa bei Osiris⁶⁾, Ptah-Sokar⁷⁾, Anubis⁸⁾, oder bei Ortsgöttern (Osiris⁹⁾, Anubis auf seinem Berg¹⁰⁾, Horus von *Hbww*¹¹⁾, *M3jt* und *ntjw*¹²⁾ oder auch bei einem Gott, mit dem man „dienstlich“ besonders eng verbunden war (Ptah bei seinen Hohenpriestern¹³⁾, so kann man schwanken, ob hier noch auf die Abhängigkeit der Betreffenden von den Zuwendungen aus dem Tempel dieser Götter hingewiesen werden soll, oder ob bereits nur das „Gehörtsein“ gemeint ist.

Unter den Zuwendungen, die der König seinen Beamten als „Versorgung“ überwies, wurde oben ein Beispiel angeführt, bei dem es sich um Dörfer handelte: „Betreffs der Dörfer meines Besitzes, die mir der König für meine Versorgung gegeben hat, ...“¹⁴⁾. In ähnlicher Weise führt der Gaufürst *’Ibj* in Deir el-Gebrawi als Herkunft seiner Totenstiftungen auf „Dörfer meines Besitzes, Priesterpfünden und die Königsgabe, die mir mein Herr gegeben hat“¹⁵⁾. Dörfer erscheinen nun in zahlreichen Gräbern in langen Aufzügen dargestellt, wie sie Abgaben bringen. Da eine eingehende Zusammenstellung und Behandlung der Dörfernamen in Kürze von anderer Seite veröffentlicht werden wird, soll hier nur kurz auf einige Fragen eingegangen werden, die im Zusammenhang mit der Herkunft der Zuwendungen an das Grab stehen. Rein äußerlich gliedern sich die Dörfernamen in 1. solche, die „primäre“ Ortsnamen darstellen, 2. solche mit Königsnamen, 3. solche mit Privatnamen, die a) die des Grabeigentümers und b) die anderer Privatpersonen sein können. Bei den Orten 2–4 handelt es sich eindeutig um Gründungen der Könige wie der Privatpersonen, die im Zuge der „inneren Kolonisation“ durch Anlage von Gütern entstehen. Der älteste in diesem Zusammenhang bekannte Königsname ist der des *Nb-k3*¹⁶⁾. Über die Anlage dieser Güter durch den König gibt uns eine Annalennotiz unter *Sjfrw* Auskunft¹⁷⁾. Von der Gründung von Gütern durch Privatpersonen liegt die ausdrückliche Bemerkung des *Mfn* vor, daß er in drei Gauen zwölf Güter gegründet habe, die alle „Gründungen des *Mfn*“ (*grg-t Mfn*) heißen¹⁸⁾. Daß dabei schon bestehende

¹⁾ Pyr. 1219 a/b.

²⁾ 1289a. — Ähnlich 1370c; 1740b.

³⁾ 1191b verteilt der „große Gott“ als Totengott das Essen an die *im3hw* — auch hier ist die alte Vorstellung der „Versorgung“ noch spürbar. Ähnlich 1203e.

⁴⁾ Urk. I 268, 8; 121, 4.

⁵⁾ Urk. I 120, 15. Nur Ptah 250, 3; 251, 18

⁶⁾ Urk. I 123, 7. — Beim „großen Gott“ z.B. Urk. I 120, 12; 265, 8.

⁷⁾ Bei *Wj*, der in Abydos begraben wurde, da in Thinis sein Amtssitz als Vorsteher von Oberägypten war, Urk. I 110, 2.

⁸⁾ Gaufürst von Chenoboskion *T3jt*, Urk. I 257, 11.

⁹⁾ Urk. I 262, 13.

¹⁰⁾ Urk. I 76, 10/1.

¹¹⁾ Urk. I 53, 11.

¹²⁾ Urk. I 14, 16.

¹³⁾ Urk. I 144, 11.

¹⁴⁾ BORCHARDT, Grabdenkmal des Königs Ne-user-re, p. 78/9.

¹⁵⁾ Urk. I 236, 11.

¹⁶⁾ Urk. I 4, 6.

Dörfer reorganisiert wurden, läßt sich aus den Dörferaufzählungen des *Ph-r-nfr* ablesen, der Dörfer mit eindeutig „primären“ Namen (z.B. *R3mw-t*) als *grg-t Ph-r-nfr* bezeichnet¹⁾. Eine Zusammenstellung der genannten Anlagen in chronologischer Ordnung macht aber deutlich, daß die „primären“ Namen immer mehr verschwinden und durch die künstlichen der Neugründungen ersetzt werden. Vielleicht kann daraus geschlossen werden, daß durch die ununterbrochenen Aushebungen für die Neugründungen und die immer durchgreifender durchgeführte Zusammenfassung schon bestehender Ortschaften in Güter die alten Dorfgemeinschaften aufgelöst werden und verschwinden. Es ergibt sich der Eindruck, als hätte die vollzogene Durchorganisation des Landes den letzten Eigenbesitz am Boden beseitigt (die „*nswtjw*“ der *Mfn*-Inscription könnten letzte Reste alter „Freibauern“ gewesen sein) und die Landbevölkerung zu staatlichen Landarbeitern werden lassen, die die Felder der zu „Gütern“ zusammengefaßten Untereinheiten, „Dörfer“ genannt, bearbeiteten.

Gut und Dorf unterscheidet sich bereits in der Schreibweise dadurch, daß das Gut bei einer Königsgründung den Königsnamen in die *hw-t*-Hieroglyphe einschreibt, während bei einem Dorf der Königsname in der Kartusche steht. Das macht eine Angabe des Annalensteins deutlich, in der die Neunheit im Büro der Gottesakten des *sn-t*-Palastes das Dorf „Die Neunheit liebt *Nfr-ir-k3-R*“ erhält, das im memphitischen Gau liegt und dem Gut „Sein Ba liebt *Nfr-ir-k3-R*“ untersteht²⁾.

Güter wie Dörfer, die durch Nennung des Königsnamens als Königsgründungen erkennbar sind, erscheinen in privaten Dörferaufzügen, woraus auf ein gewisses Besitzverhältnis des Grabinhabers an dem Gut bzw. dem Dorf geschlossen werden muß. Es ist nur die Frage, ob derjenige, der ein Dorf in seinem Grab aufführt, es wirklich mit Leuten und allen Einkünften besitzt oder nur eine gewisse Nutznießung hat. Dafür ist ein Hinweis bei dem Palastangestellten *Pr-sn* zu erkennen: Es wird dort urkundlich festgelegt, daß *Pr-sn* ein Totenopfer im „Umlauf“ vom Opfertisch der Königin *Nfr-htp-t* empfing, die es selbst wiederum aus dem Ptahtempel erhielt³⁾. Wenn nun in dem Dörferaufzug des *Pr-sn* ein Ort *’In-t-Nfr-htp-t* erscheint, so dürfte das mit Sicherheit das Dorf sein, aus dem das betreffende Opfer geliefert wurde. Daß es zunächst vor Ptah gebracht wurde, mag eine Unterstellung des betreffenden Ortes unter die Verwaltung des Ptahtempels ausdrücken. Leider fehlen in Gräbern, in denen ebenfalls solche „Umlaufopfer“ genannt werden, die Güterlisten, so daß wir die Verbindung zwischen Dorf und Opfer nicht nachprüfen können: etwa bei *Pn-mrw*, der ein Umlaufopfer von seinem „Patron“ (*htj*) *Vezit S3m-nfr* erhält⁴⁾, oder beim Musikmeister *Nj-m3-t-R*⁵⁾, der am Opfer für die Königinnmutter *Ht-mrr-nb-tj* teilhat.

So mag manches Dorf und manches Gut, das in den Dörferlisten aufgeführt wird, in keiner anderen Beziehung zu dem Grabinhaber stehen, als daß ab und zu eine Zuwendung aus ihm durch königlichen Gunstbeweis an den Betreffenden geht — entweder für das Totenopfer oder auch für den Gebrauch im Leben, so wie *Mfn* „täglich 100 Brote aus dem Ka-Gut der Königsmutter *Nj-m3-t-Ht-pj*“ erhielt⁶⁾. Daß wir hingegen die Angaben unter dieser Einschränkung ernst nehmen müssen und die Annahme ablehnen müssen, daß man vielleicht aus Zaubergründen „Scheingüter“ aufgeführt hätte, hat JUNKER klargestellt⁷⁾.

¹⁾ MASPERO, *Études égyptiennes* II, p. 247.

²⁾ Urk. I 246, 15/6.

³⁾ ASAE 42, 39.

⁴⁾ Urk. I 4, 9.

⁵⁾ Urk. I 37, 10ff.

⁶⁾ S. HASSAN, *Giza*, 1930/1, p. 214.

⁷⁾ JUNKER, *Giza* III 87 ff.

Eine andere Frage ist jedoch, ob diese Güter alle für das Totenopfer bestimmt waren. Zwar sprechen Beischriften zu den Güteraufzügen vom „Bringen des Totenopfers aus den Dörfern des Nordens (bzw. Südens) an jedem Fest“¹⁾ oder vom „Bringen des Totenopfers aus allen ihren Dörfern“²⁾, doch läßt schon die hohe Anzahl der dargestellten Güter an dieser Deutung zweifeln. Können doch die Güter des Totenopfers nur einen Teil des Gesamtbesitzes darstellen, da sie ja der Weitervererbung an die Söhne und Gattin entzogen sind.

Dieser Zweifel wird bekräftigt durch eine Betrachtung der Güteraufzüge. Finden sich doch sowohl in den Darstellungen des Phioptotempels³⁾ wie bei Privatleuten häufig unter den genannten Gütern eines (bei Phiopt eine ganze Anzahl), das als „Ka-Gut“ bezeichnet wird, wie wir es bereits für die Königsmutter *Nj-m3'-t-H'p* bei *Mt* kennengelernt haben. Sie sind sicher nicht mit den gleichgeschriebenen Ka-Häusern gleichzusetzen, die aus Dekreten bekannt sind und die Statuenkapellen der Könige und im späten Alten Reich auch von höchsten Beamten vorstellen⁴⁾. Es dürften vielmehr die Güter sein, die ausdrücklich für das Totenopfer bestimmt sind. Dafür spricht schon, daß man bei Phiopt II. auch von „Arbeitshäusern für den königlichen Ka“⁵⁾ spricht. Außerdem erklärt diese Deutung auch, warum etwa *Šm-nfr* zu einem seiner Dörfer *Mrr-Isj*, „Ka-Gut“ beischrieb⁶⁾, oder *Šnmw-nh*⁷⁾ drei Dörfer mit „primären“ Namen ebenfalls als „Ka-Gut“ aufführt, neben vier weiteren, die anscheinend Neugründungen waren und daher nur als „westliches“, „südliches“, „mittleres“ und „nördliches Ka-Gut“ in der Liste erscheinen. Somit dürfte es sehr wahrscheinlich sein, daß allein die als Ka-Güter bezeichneten Anlagen für das Totenopfer in Frage kamen. Meist ist es nur eine einzige Anlage, aber es kommen auch mehrere Ka-Güter vor, wobei die höchste Anzahl bei *Šndm-lb* 15 ist⁸⁾.

Die Benennung als Ka-Güter ist aber nicht die einzige Art, in der die für das Totenopfer bestimmten Anlagen hervorgehoben wurden. So mag das *hw-t-nfr* bei *R'-h'p* in Medum als Variante angesehen werden⁹⁾.

Eine andere Art der Bezeichnung finden wir bei der Prinzessin *Ybt-t* in Giza, die vier ihrer aufgeführten Güter die Angabe *pr-hrw* „Totenopfer“ beigeschrieben hat¹⁰⁾.

So müssen wir also die Güteraufzüge als Darstellung des ganzen „Besitzes“ des Grabinhabers betrachten (unter der oben gemachten Einschränkung, daß es sich in vielen Fällen nur um Zuwendungen aus dem betreffenden Dorf handelte), aus dem einzelne wenige Anlagen für das Totenopfer abgetrennt sind. Diese Deutung macht auch das leider stark zerstörte Testament *Urk. I 17* wahrscheinlich, in dem der Erblasser alle die Güter, die daneben in einem Güteraufzug dargestellt sind, an Kinder und Gattin weitervererbt, außer vier (?) Feldern in dem Dorf *Trwt*, über die er besondere Bestimmungen erließ; es ist kaum zweifelhaft, daß diese als Totenstiftung eingerichtet wurden. In der Dörferprozession steht aber das Dorf *Trwt* mitten

¹⁾ JUNKER, *Giza* II, Abb. 28 (*Htp-ŠB-t*) und Kopie davon III, Abb. 27 (*Nswt-nfr*).

²⁾ JUNKER, *Giza* I 225.

³⁾ JÉQUIER, *Monument funéraire* III, pl. 26.

⁴⁾ *Urk. I 303, 5*; für König beim Architekten *Nhbw* DUNHAM, *JE A* 24, 1 ff.

⁵⁾ JÉQUIER, a. a. O. pl. 22. — Bereits bei *Šnfrw* scheint ein solches Ka-Gut vorzuliegen in dem Gut *K3-n-Šnfrw* im Sethgau (*ASAE* 52, 579); ein weiteres Ka-Gut des *Šnfrw* in Unterägypten a. a. O. p. 583.

⁶⁾ *LD II 80*.

⁷⁾ MARIETTE, *Mastabas* D 52.

⁸⁾ MARIETTE, *Mastabas*, p. 511. — Solche Ka-Güter bei *Mrrj-š-nh* III. *Boston Bull.* Oct. 1927, p. 69 fig. 8, als *pr-šn'* bezeichnet; MARIETTE, *Mastabas* D 11; D 47; *Nswt-nfr* JUNKER, *Giza* III 167; *Šm-nfr* III. a. a. O. III 209; *nh-špš-k3-f* *LD II 50*; *Phnw-k3* *LD II 46*; *Mnw-dd-f* *LD II 33* ebenso wie bei *Nfr-m3'-t* von Medum nur als *hw-t* bezeichnet; *Y-nfr* *ASAE* 3, 199.

⁹⁾ PETRIE, *Medum* 15.

¹⁰⁾ JUNKER, *Giza* I, p. 221 fig. 51.

unter den anderen Anlagen¹⁾. Es mag dabei bezeichnend sein, daß es das einzige Dorf darunter ist, das nicht mit einem Königsnamen zusammengesetzt ist; vielleicht war es gegenüber den neuen Königsstiftungen alter Familienbesitz und deshalb als Totenstiftung ausgewählt. Jedoch bestand, wie die Erklärung des Dorfes *Mrr-Isj* bei *Šm-nfr* zum „Ka-Gut“ erkennen läßt, kein Hindernis, eine Königsgründung und -stiftung zum Totenopfer zu erklären.

Die hier vorgebrachte Erklärung nur eines Bruchteils der Dörfer der Aufzüge als Totenstiftung wird noch dadurch gestützt, daß dort, wo Angaben über die Größe dieser Totenstiftungen erhalten sind, diese auffallend niedrig sind. Einmal sind es „zwei Aruren Felder für das Totenopfer für meine Mutter *Bhj*“²⁾, das andere Mal ebenfalls „zwei Aruren Felder im Dorf *Grg-t-Hm-dš* im herakleopolitanischen Gau“³⁾, und auch in den Urkunden für die Totenpriester spricht man nur von Feldern und nicht von Dörfern⁴⁾.

Abschließend soll noch die Frage gestreift werden, inwieweit sich Zuwendungen aus Tempeln an Private nachweisen lassen. Ein „Umlauf des Gottesopfers“ ist schriftlich belegt⁵⁾. Es ist zu erwarten, daß Leute, die ein solches erhielten, ebenso die liefernde Tempeldomäne in ihren Güteraufzügen mit aufführten wie *Pr-šn* den Ort *Yn-t-Nfr-h'p-f* (s. o.). Woran sind nun Tempeldomänen zu erkennen? Es scheint so, als wären bei Neugründungen von Königen für Götter in die Namen der Domänen die Namen der betreffenden Gottheiten mit eingefügt worden. Als Phiopt II. ein Gut für den Mintempel von Koptos gründet, wird es „Min macht *Nfr-k3-R'* fest“ genannt⁶⁾. Ebenso heißt auf dem Annalenstein ein für die Neunheit des Büros der Gottesakten gegründetes Dorf „die Neunheit liebt *Nfr-lr-k3-R'*“⁷⁾, und ein für die Seelen von Heliopolis gegründetes „Die Seelen von Heliopolis lieben *Nfr-lr-k3-R'*“⁸⁾. Auch die Domänen des Re-Heiligtums des *Nj-wšr-R'* nennen den Gott Re⁹⁾. Somit kann man schließen, daß auch die anderen Domänen mit Namen wie „Gott X will, daß König Y lebt“, oder „Gott X befestigt, befriedigt, belebt König Y“ Tempeldomänen des genannten Gottes sind. Ihr Auftreten in den Prozessionen Privater kann wohl allein als Hinweis auf ein „Umlaufopfer“ gedeutet werden oder darauf, daß der Betreffende in dem Tempel Priesterdienste tat und dafür Felder überwiesen erhalten hatte. Ob das für alle Dörfer gilt, deren Namen in der angegebenen Art gebildet sind, läßt sich nicht behaupten. Aber es ist doch auffallend, wenn allein sechs der acht Domänen des Hohenpriesters des Ptah *Ššbw* mit dem Namen des Ptah und eine mit dem des Sokar gebildet sind¹⁰⁾. Wenn der Architekt *Šndm-lb-Mhj* zwei Domänen nennt, deren Namen die Göttin *ŠB-t* enthalten, so weist das ebenfalls auf Einkünfte aus dem Tempel seines Berufsnumens hin. *Pth-h'p* wieder mag die den Namen der Maat führenden Domänen von seinem Vater, dem Vezir *ih-tj-h'p*, geerbt haben¹¹⁾.

Im letztgenannten Fall dürfte ein wirklicher Besitzanspruch an dem Tempelgut vorliegen, da sonst die Vererbung nicht erklärbar wäre. Diese Felder werden dem *Pth-h'p* als „Priesterfelder“ übergeben worden sein, um dafür bei der Maat Priesterdienste zu tun. Denn schon in

¹⁾ *LD II 15*.

²⁾ *Urk. I 164, 17*. Zu den Maßeinheiten vgl. jetzt BAER, *JNES* 15, 113 ff.

³⁾ *Urk. I 207, 2/3*.

⁴⁾ *Urk. I 12, 7*. — *Urk. I 14, 16* scheinen es aber Dörfer zu sein.

⁵⁾ *Nj-m3'-t-R'* S. HASSAN, *Giza* II 214: der „Umlauf des Gottesopfers“ wird gebracht. *Urk. I 119, 7 ff.* erhält *D'-w* Opfer im Umlauf aus dem abydenischen Tempel des *Hntj-Imw-jfw*.

⁶⁾ *Urk. I 293 ff.*

⁷⁾ *Urk. I 246, 15*.

⁸⁾ *Urk. I 246, 18*

⁹⁾ v. BISSING-KEES, *Re-Heiligtum* III pl. 28 Nr. 432.

¹⁰⁾ MARIETTE, *Mastabas* E 1/2.

¹¹⁾ PAGET-PIRIE, *Pthabotep*, pl. 35.

der ersten etwas ausführlicheren Inschrift über Tempeldienst im Grab des *Nj-k3-nb* von Tehne unter Mykerinos zeigt sich, daß für die Ausübung von Tempeldienst der Beauftragte Felder zugewiesen erhält, „um dafür Priesterdienst zu tun (*r w3b hr-f*)“: „Er machte einen Befehl seinen Kindern, Priesterdienst zu tun der Hathor, Herrin von *R3-In-t*: Die Propheten, die ich eingesetzt habe, sind meine eigenen Kinder, um Priesterdienst zu tun der Hathor. Es wurden zwei Aruren Feld festgesetzt durch die Majestät des Mykerinos für diese Propheten, um damit Priesterdienst zu tun“¹⁾. Wie die Dekrete erkennen lassen, wurden diese Priesterfelder mit der Zeit von „staatlichen“ Auflagen befreit²⁾. Dadurch wurden sie zu begehrten Objekten auch für hohe Beamte, in gleicher Weise wie die Felder der königlichen Totenstiftungen³⁾. So kann bereits unter Chefred ein Höfling die Herkunft seiner Totenstiftung unterteilen in „diese Felder, die mir der König zu meiner Versorgung gegeben hat“, „[die Dörfer] meines Besitzes, die mir der König für meine Versorgung gegeben hat“ und „die Dörfer meines Besitzes des Priesterdienstes, für die ich Priesterdienste tue“⁴⁾.

Grundsätzlich ist das die gleiche Art und Weise, in der ein Grabbesitzer selbst für seine Versorgung nach dem Tode Bestimmungen trifft. Die eingesetzten Totenpriester erhalten die Felder, die für das Totenopfer bestimmt sind und die in „Anteilen“ (*md*) zusammen mit Leuten und landwirtschaftlichem Zubehör an die einzelnen Totenpriester aufgeteilt werden⁵⁾. Ihre „Versorgung“ (*hr-f*) erhalten sie nach einem nicht genannten Schlüssel aus den gleichen Feldern⁶⁾. Familienangehörige und Nachkommen des Grabherrn dürfen die Totenpriester, die Felder und die für die Bestellung notwendigen Hörigen nicht zu anderen Aufgaben als nur für das Totenopfer heranziehen⁷⁾; ausdrücklich wird in den Dekreten betont, daß die Totenpriester „geschützt“ sind und zu keiner anderen „Pflicht“ (*wnw-t*) bestimmt werden dürfen⁸⁾. Andere Dekrete allerdings nehmen auf diese Möglichkeit Rücksicht, wobei vielleicht an staatliche Aushebungen oder Auflagen zu denken ist⁹⁾. In einem solchen Fall „verbleiben die Dinge, die ich“ dem Totenpriester „gegeben habe, den Mitgliedern seiner Phyle“¹⁰⁾. Das geschieht auch, wenn er einer anderen Tätigkeit (*ffm*) nachgehen will und das „vor den Beamten“ angibt¹¹⁾. Ein Totenpriester geht ferner seines Anteils verlustig, wenn er seinen Dienst vernachlässigt (*? hnm*)¹²⁾ oder mit anderen um die Anteile prozessiert¹³⁾. Verboten ist auch, die ihnen übertragenen Felder als Eigenbesitz zu betrachten und zu verkaufen oder in anderer Weise zu veräußern (*m hm-t-pr*)¹⁴⁾, außer an einen seiner Söhne, der damit das Amt des Totenpriesters mit übernimmt.

¹⁾ Urk. I 25 ff.

²⁾ Urk. I 289, 14; 291, 3.

³⁾ Damit ist das Verbot in dem Dekret für die *Sufw*-Pyramiden verständlich, daß nur die eingesetzten *hntjw-f*, aber nicht die Hörigen von Angehörigen der kgl. Familie, der Höflinge oder der Beamten Felder des Pyramidenbesitzes bebauen dürfen. Auch die Drohung Phiois' II., daß Beamte, die bestimmte Verordnungen nicht befolgen, nicht an seinem Totentempel Priesterdienste tun dürfen, erhält dadurch ihren entscheidenden wirtschaftlichen Hintergrund.

⁴⁾ Urk. I 14 ff.

⁵⁾ Urk. I 12, 7; Liste der Totenpriester mit ihren Felderanteilen Urk. I 164, 4 ff.

⁶⁾ Urk. I 13, 2 und 5; 14, 1; 162: „was ich ihnen als Versorgung, die sie essen, machte.“

⁷⁾ Urk. I 11, 14 ff.

⁸⁾ Urk. I 30, 8; 35, 13; 162, 15.

⁹⁾ Urk. I 36, 14.

¹⁰⁾ Urk. I 36, 15.

¹¹⁾ Urk. I 13, 14. Diese Feststellung ist auffällig; anscheinend kehrt dieser Totenpriester bei Aufgabe seiner Stelle nicht mehr unter die Macht der Familie des Stifters zurück, sondern es steht ihm frei, etwa in den Dienst einer kgl. Verwaltung zu treten, als Hirt, Handwerker o. ä.

¹²⁾ Urk. I 12, 16; 30, 12.

¹³⁾ Urk. I 13, 3; 36, 16 ff.

¹⁴⁾ Urk. I 12, 9; 36, 9; 162, 8.

Die Aufsicht über die Totenpriester führt der älteste Sohn¹⁾ oder, beim Fehlen von Kindern, die überlebende Gattin oder der *hm-d-t*²⁾. Die Totenpriester aber selber rekrutieren sich aus den Hausangestellten des Grabherrn, die nicht nur in den Grabdarstellungen häufig als Totenpriester abgebildet werden. Wir lesen auch in einem Dekret des ausgehenden Alten Reiches, daß „Meine Majestät“ dem zu ehrenden Beamten „befiehlt, Totenpriestervorsteher auszuheben aus deinen eigenen Hörigen (*mr-t*)“³⁾. Danach ist es nicht verwunderlich, daß in gleicher Zeit ein kleiner Beamter sich als Totenpriester Leute kauft, „Hausangestellte (o. ä. *hnm*)“ meines Besitzes, die ich mit versiegelter Urkunde gekauft habe, damit sie mir Totenopfer bringen“⁴⁾.

¹⁾ Urk. I 162, 11.

²⁾ Urk. I 163 ff.

³⁾ Urk. I 303, 6/7.

⁴⁾ BAKIR, *Slavery*, pl. 1.

Die Gefäßtrommeln der Ägypter

VON HANS HICKMANN

Als H. KEES im Jahre 1928 die Fragmente einer Musikdarstellung des Alten Reiches veröffentlichte und die dort dargestellte Trommelform mit der bekannten Schiffahrtsszene aus El-Hammāmījah in Verbindung brachte¹⁾, ahnte er damals wohl kaum, damit eine musikwissenschaftliche Diskussion heraufbeschworen zu haben: kannte das pharaonische Ägypten die Gefäßtrommel oder nicht? Diese Frage kann heute immer noch nicht zufriedenstellend beantwortet werden. Es können jedoch einige neue Gegebenheiten angeführt werden, die das aufgezeigte Problem in neuem Lichte erscheinen lassen.

Die Entwicklungsgeschichte der bekannten ägyptischen Membranophone läßt sich in sechs Etappen zerlegen. Die große, faßförmige und zweifellige Trommel taucht zum ersten Male im Mittleren Reich auf. Sie ist wahrscheinlich afrikanisches Importgut. Die aus Asien stammenden, runden und vierkantigen Rahmentrommeln²⁾ stellen die zweite Welle dar, die dem ägyptischen Instrumentarium neue, ausländische Elemente rhythmischer Klangwerkzeuge zuführt. Ihr folgen zur griechisch-römischen Zeit die allseitig geschlossenen, zweifelligen und mit Klapperkörpern gefüllten Rassel-Handtrommeln, nach der Eroberung Ägyptens durch die Araber die Schellentrommel und die Kleinpauken, zur Mamelukenzeit die Rührtrommel und unter der Türkenherrschaft endlich die große Trommel und die kleine, für den Ramaḍān so überaus charakteristische Bronzepauke *ṭablat al-bāz*³⁾.

Wieweit diese ungefähren Datierungen als gesichert zu gelten haben, bleibe dahingestellt. Trommeln und Pauken sind volkstümliche Instrumente, dienen militärischen Zwecken oder begleiten Marsch- und Tanzmusik. Sie gehören also ganz anderen Sphären an als denen, die den ägyptischen Künstler inspirierten. So mag es gekommen sein, daß manche dieser rhythmischen Instrumente schon früher als angesetzt bekannt gewesen sein mögen, ohne daß es die Maler und Bildhauer für nötig gehalten hätten, sie im Bilde festzuhalten. Das typische Beispiel dafür ist die zylindrische Faßtrommel, die man bereits im Mittleren Reich gekannt hat, in den bildlichen Darstellungen der thebanischen Nekropole aber erst viel später auftaucht. Wenn wir also die Vermutung aussprechen, daß es zu allen Zeiten der ägyptischen Musikgeschichte noch eine siebente Gruppe von Membranophonen, die volkstümlichen Gefäßtrommeln, gegeben hat, und wenn wir diese Annahme nur durch sehr wenige, verstreute Belege erhärten können, so müssen wir uns eben vor Augen halten, daß derartige folkloristische Instrumente in den Reliefs und Grabmalereien gar keinen oder nur sehr wenig Platz hatten, gerade weil sie zur populären Musik gehören. Alle vereinzelt Nachweise zusammengekommen ergeben jedenfalls das überraschende Ergebnis, daß es nicht nur im allgemeinen Gefäßtrommeln gegeben haben muß, sondern daß man auch mehrere Varianten dieses Instrumententypes kannte: 1. die flach-muldenförmige, 2. die tief gewölbte, kesselförmige, 3. die langgestreckte, einem Pokal oder großen Becher gleichende, 4. endlich die einem übergroßen Pilz ähnelnde, mit einem

oben ausladenden Fellträger versehene Gefäßtrommel, Urahn der Darabukkah. Wieweit alle diese Formen organologisch oder entwicklungsgeschichtlich untereinander in Beziehung stehen, ist nicht sicher zu stellen. Auch ist noch nicht ganz klar (wenn auch wahrscheinlich), daß sie alle mehr oder weniger zur Spätform der Darabukkah hinweisen. Letztere taucht in ihrer voll ausgebildeten, charakteristischen Gestalt erst in der Spätzeit auf⁴⁾, mag aber auf eines der erwähnten, älteren Vorbilder der Gefäßtrommel zurückgehen, insbesondere auf diejenigen, die einen schlanken Klangkörper mit Flankeneinschnürung oder Erweiterungen am oberen Rande aufweisen.

Zu viele Elemente fehlen noch, als daß man es wagen könnte, der Entwicklung jeder einzelnen der erwähnten Formen getrennt nachzugehen. Wir ziehen es also vor, eine vorläufige Aufzählung der bisher bekannt gewordenen Gefäßtrommeltypen in historischer Reihenfolge zu geben, um somit das Problem zu umreißen und weitere Forschungen anzuregen.

Herr ZAKI SAAD hat uns liebenswürdigerweise die Veröffentlichung eines Gegenstandes gestattet, den er bei seinen Ausgrabungen in 'Ezbet el-Walda (Heluān) entdeckt hat⁵⁾. Es handelt sich offenbar um ein flaches, schalen- oder muldenförmiges Gefäß, dessen Rand mehrfach durchbohrt ist (Taf. IV, 1). Wir zählen 25 noch existierende Löcher, wahrscheinlich waren es aber, wenn man leicht zerbrochene Stellen mitzählt, 26 oder 27. Es liegt natürlich nahe, an ein Musikinstrument der Trommel- oder Paukenfamilie zu denken, dessen Fell zunächst aufgepflockt und dann durch Spannschnüre gestimmt wird. Die Verschnürung durch Riemen ist durch eine Musterung angedeutet, die auf der Außenfläche des Gegenstandes sichtbar ist und wiederum an eine bekannte Trommel erinnert. Erkennt man doch deutlich die Spuren einer ehemaligen Verschnürung auf der hölzernen, von GARSTANG in Beni Hassan entdeckten Faßtrommel (Taf. IV, 2)⁶⁾. Nun sind zwar späte Gefäßtrommeln zeitweilig aus Metall, Frühformen regelmäßig aus gebranntem Ton, während der in 'Ezbet el-Walda entdeckte Gegenstand aus Stein ist. Es kann sich also nicht um ein wirkliches Instrument handeln, das einst benutzt worden ist, sondern um ein ex voto, eine Grabbeigabe, die wie so viele andere Gegenstände der Frühzeit mit der gleichen Sinngebung aus „unvergänglichem“ Material der wirklichen Trommel nachgeformt worden ist.

Das betreffende Instrument hat bescheidene Ausmaße⁷⁾, mag aber in verschieden großen Ausführungen bestanden haben. Wir glauben, sein Spiel in einer aus dem Anfang der 4. Dynastie stammenden Darstellung in Hammāmījah beobachten zu können. Der „Hausverwalter“ Merj spielt für seine Herrin Ifi auf einem kreisrunden Schlaginstrument, bei dem es sich zeitlich weder um eine runde Rahmentrommel noch um die viel spätere Darabukkah handeln kann⁸⁾. Der Stellung der Hände nach zu urteilen, handelt es sich unzweifelhaft um Trommelspiel. Während nun aber eine moderne Tamburin- oder Darabukkahspielerin beide Hände zum Rhythmenschlagen benutzen würde, hält in diesem Falle der Musikant mit der einen Hand das Instrument fest und trommelt nur mit der anderen, freien Hand. Das Instrument selbst wird aufrecht gehalten, so daß es der Beschauer von vorn sieht. Es scheint sich also um eine Gefäß-

¹⁾ HICKMANN, *La Daraboukeab* (Bulletin de l'Institut d'Égypte 33, Kairo 1952, Fig. 14).

²⁾ Nr. 701 H 3. Eine ausführliche Studie über diesen Gegenstand ist in Vorbereitung (HICKMANN, *Note sur un objet en forme d'instrument de percussion*. *Miscellanea musicologica* XIII).

³⁾ HICKMANN, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Instruments de musique*, Kairo 1949 (Nr. 69354).

⁴⁾ Gesamtdurchmesser: 17,7—17,8 cm, Tiefe: 8—9 cm, Wandstärke: 0,9—1,0 cm.

⁵⁾ Grab des Kachent und der Ifi. Vgl. MACKAY, HARDING and PETRIE, *Babrein and Hemamieh*, Tafel XXIV.

¹⁾ v. BISSING, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Waser-Re (Rathures)*. Bd. 3 (KEES): *Die große Festdarstellung*, Leipzig 1928, Blatt 3 (118); *Studien zur ägyptischen Provinzial-Kunst*, Leipzig 1921, S. 21 und Bl. 4.

²⁾ HICKMANN, *Le tambourin rectangulaire du Nouvel Empire*. *Miscellanea musicologica* X (ASAE 51, Kairo 1951).

³⁾ HICKMANN, *Terminologie arabe des instruments de musique*, Kairo 1947, S. 19.

trommel zu handeln, von der man aber nicht weiß, ob der Resonator flach oder tief ausgebuchtet war.

Es fehlt nicht an anderen Darstellungen des gleichen Instrumentes aus dem Alten Reich. Eine aus Gizah stammende Plastik stellt einen Trommelspieler dar. Sie wurde zusammen mit anderen Musikerstatuetten im Serdab des Ne-inpu-Kaw gefunden¹⁾. Diesmal haben wir es also nicht mit einem flachen, muldenförmigen Resonator, sondern mit einer wahrscheinlich tönernen Kesseltrommel zu tun. Dagegen handelt es sich wahrscheinlich bei der oben erwähnten Darstellung aus dem Sonnenheiligtum des Ne-user-Re um eine vertikal gehaltene, großformatige Flachgefäßtrommel. Der Eigentümlichkeit des Instrumentes entspricht es, daß es von einem Träger transportiert wird. Wieder hält der Spieler das schwere und zugleich gebrechliche Klangwerkzeug fest und trommelt nur mit der anderen, freien Hand.

Es ist nicht gelungen, einen Beleg der flachen oder tiefen Gefäßtrommel für das Mittlere Reich zu finden. Die kesselförmige Variante taucht jedenfalls wieder zur Zeit der 18. Dynastie auf. Ein schön erhaltenes Instrument aus Tell el-Amarnah besteht aus einem „rohgedrehten Topf mit ausgebogenem Rand; kein Schalloch“. „Die Ledermembrane hat sich fast ganz erhalten; sie scheint ohne Schnürung naß übergestreift worden zu sein“²⁾.

Nach PASSALACQUA ist ein solches Instrument in der thebanischen Nekropole von ihm selbst aufgefunden worden. Leider zerbrach der kostbare Gegenstand durch die Unachtsamkeit seiner Diener: „La baguette 570 était accompagnée de son tambour, formée par une grande coupe de terre cuite, d'environ 15 pouces de diamètre, jadis couverte d'une peau qui était collée au pourtour de son orifice, mais dont quelques faibles restes seulement annonçaient sa présence antérieure. Je dois la perte et la cassure irréparable de cet instrument, à la maladresse d'un de mes Arabes, qui le laissa tomber de ses mains en le transportant à mon habitation, du tombeau de Thèbes où je l'ai découvert, placé près d'une momie très simple“³⁾.

Auch J. BRUCE spricht in seinem Reisebericht von tönernen Gefäßtrommeln, die er im Grabe Ramses III. gesehen haben will: „Several jars, apparently of pottery, which having their mouths covered with parchment or skin, and being braced on their sides like a drum, were probably the instruments called tabor or tabret, beat upon by the hands“⁴⁾.

Wir wissen nichts genaueres über diese mutmaßlichen Gefäßtrommeln, jedoch sind sich die Berichterstatter insofern einig, als sie von Schalen oder Gefäßen sprechen, also unten verschlossenen Resonatoren aus Ton.

Das Spiel der tief gewölbten Kesseltrommel ist endlich auch für die Spätzeit mehrfach belegt (Taf. V, 1)⁵⁾. Die neuzeitliche Gefäßtrommel wird noch in türkischen Instrumentenaufzählungen des 17. Jahrhunderts erwähnt und als ägyptisches Instrument geführt, kommt auch tatsächlich noch gelegentlich im heutigen Ägypten vor (Taf. V, 2)⁶⁾.

Das Beispiel einer großformatigen, aufrecht gespielten und daher notwendigerweise flachen Gefäßtrommel aus Abu Gorab bietet uns nunmehr endlich die Möglichkeit, das *sr* genannte

¹⁾ Oriental Institute, Chicago (Nr. 10636). Vgl. W. S. SMITH, *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, Tafel 28 und 27 a, c; CAPART, *Memphis*, S. 232.

²⁾ Nach SACHS, *Die Musikinstrumente des alten Ägypten*, Berlin 1921, S. 40, Nr. 71 „Kesseltrommel“; cf. *ibid.*, Tafel 2.

³⁾ PASSALACQUA, *Catalogue raisonné et historique des antiquités découvertes en Égypte*, Paris 1826, S. 157.

⁴⁾ BRUCE, *Travels to Discover the Source of the Nile*, London 1790, I, S. 127.

⁵⁾ Wir verdanken den Hinweis auf diese Darstellungen Frau Dr. E. BRUNNER-TRAUT. Aus der ehemaligen Sammlung v. BISSING befinden sich diese Statuetten jetzt im Kestner-Museum, Hannover (Nr. B 54 und B 224).

⁶⁾ FARMER, *Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century*, London (o. D.), S. 16.

Membranophon aus dem Tempel Osorkon's II. sinngemäß zu erklären¹⁾. Gelegentlich als Gong²⁾, große Trommel oder Riesentamburin erklärt, erkennen wir heute in ihm eher eine aufrecht gespielte, flach-muldenförmige Gefäßtrommel. Metallgongs um diese Zeit wären un-ägyptisch, würden auch nicht auf die dargestellte Art und Weise gespielt worden sein. Die große Trommel ist ferner viel später anzusetzen, und der Holzrahmen einer übergroßen, runden und einfelligen Trommel würde die Spannung der Membran kaum ausgehalten haben. So scheint die einzig mögliche Ausdeutung zu sein, in diesem merkwürdigen Instrument wiederum eine großformatige Spätzeit-Gefäßtrommel zu sehen, deren Gewicht auf Grund des Schallkörpers einen besonderen Träger erfordert. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir auch in den parallelen antik-asiatischen Darstellungen große Gefäßtrommeln, wahrscheinlich ebenfalls aus Ton, erkennen³⁾.

Über die pokal- oder becherförmigen *gomgom*-Trommeln⁴⁾, das typische Bes-Instrument, ist schon anderweitig ausführlich berichtet worden (Taf. V, 3)⁵⁾. Ebendort wurde ihr Verhältnis zu den ersten Instrumenten beleuchtet, die bereits die Form der späteren Darabukkah besitzen⁶⁾, jener ausgeprägten Form einer folkloristischen Gefäßtrommel, die der ägyptischen Volksmusik ihr eigentümliches Gepräge verliehen hat.

¹⁾ NAVILLE, *The Festival Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis*, London 1892, Tafel XVI.

²⁾ BORCHARDT spricht von einem schweren, kupfernen Gong (*Die Rahmentrommel im Museum zu Kairo, Mélanges Maspero I, Orient ancien*).

³⁾ GALPIN, *The Music of the Sumerians and their immediate successors, the Babylonians and Assyrians*, Cambridge 1937, Tafel III „Carchemish Relief“, 1250 v. Chr. (1) und „Stele of Ur-Nammu“, 2270 v. Chr. (6).

⁴⁾ DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1908, S. 120—121.

⁵⁾ Trommelnder Bes. Kestner-Museum (B. 227).

⁶⁾ HICKMANN, *La Daraboukkah, op. cit.*, Fig. 14.

Are there Two Demotic Writings of *šw*?

By GEORGE R. HUGHES

In my study of the early demotic land leases there is a lengthy discussion of a word in the leases which despite my efforts I could not read.¹⁾ Since those pages provide considerable data showing that the earlier reading of the word (*šby*) was wrong and that the earlier reading of an occupational title (*šbyty*) which begins with the same sign was also wrong, the reader is immediately referred to them in order that this paper offered in honor of Professor KEES may not reach undue lengths.

The argument presented there still appears valid to me, but perhaps because no alternative readings could be proposed the discredited ones have persisted. We shall not here return to that argument except to urge those still unconvinced to look now at ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, pp. 497—499, to see whether the writings listed under “*šb* (?)”, “*Veränderung* (?)”, and “*šb-t* (?)”, der Geldwechsler,”²⁾ look anything like the writings of other *šb*-words found on those pages.

The present study cannot lay claim to complete conclusiveness in establishing a new reading for the untenable *šbj* in the phrase *pš “šbj” nbj* in the land leases which was proposed by SETHE³⁾ on the basis of GRIFFITH’s equally untenable *šbz*, “trader, huckster,”⁴⁾ for the occupational title. However, there are certain facts which seem to me to point with near certainty to the readings *šw* and *šwf* for these words. It is the purpose of this article to present these facts as well as others which make the interpretation of them less than a certainty.

The plate⁵⁾ requires but a few comments to point out its significance. In Column A appear all the occurrences known to me at present of the demotic name of an occupation which I

¹⁾ *Saite Demotic Land Leases* (Univ. of Chicago, Oriental Institute, *Studies in Ancient Oriental Civilization*, No. 28), pp. 59—65. This study is hereafter referred to as “*Saite Leases*”.

²⁾ Except for the two writings of a spelled-out personal name, *pš-šbj*, listed at the end of the “*šb-t* (?)”, der Geldwechsler” entry, but which I believe do not belong there. These writings are from MATTHA, *Demotische Ostraka*, No. 20/3, p. 84 and Pl. II (Thebes, Year 15 of Augustus) and No. 134/1, p. 131 and Pl. XIII (Thebes?, third cent. B. C.). The first actually is *pš-šby* but the other only *šby*. I cannot see, however, that these spelled-out names otherwise unknown can be permitted to weigh as evidence for reading the occupational title, Col. B: 9—20, as *šby*. There is no apparent reason to associate them in the first place except the mistaken reading of the occupational title.

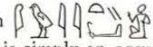
There is also the spelled out XXist Dyn. fem. proper name *šby* in RANKE, *Personennamen*, I, 325, 13, the writing and gender of which is to be corrected as in CHASSINAT, *La seconde trouvaille de Deir El-Bahari* (*Sarcophages*), (*Cat. gen. . . du Caire*, 1909), No. 6022, p. 70ff. Cf. also the fem. pr. name *šbytyt* (Σεβυτις), GRIFFITH, *Rylands*, III, 459.

³⁾ SETHE-PARTSCH, *Demotische Urkunden zum ägyptischen Bürgerrechtsrechte*, p. 172, § 44.

⁴⁾ *PSBA*, 31 (1909), 52. Cf. *Saite Leases*, p. 62.

⁵⁾ The location, provenance and date of the examples are as follows:


COLUMN A. (1) Cairo 50061a, Ro. Col. 2/12; Siut, ca. 528 B. C. SPIEGELBERG, *Die dem. Denkmäler*, III: *Inschriften und Papyri*, Pl. 23. Cf. *ibid.*, p. 39, for the provenance. (2) Loeb 43/3; Gebelén, ca. 525 B. C. SPIEGELBERG, *Die dem. Pap. Loeb*, Pl. 24. (3) P. Bibliothèque Nationale 219/1; Memphis, 317 B. C. Published without facsimile in SPIEGELBERG, *Demotische Papyri* (*Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen*, I), pp. 41ff. From a photograph belonging to Prof. W. F. EDGERTON. For the provenance see EDGERTON, *Notes on Egyptian Marriage* (Univ. of Chicago, *JAO*, I, Part 1), p. 8, n. 4. (4) British Museum 10330/1; Thebes, 281 B. C. GLANVILLE, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum*, I, Pl. 11. By same scribe as next example. (5) B. M.

think no one has ever doubted is the equivalent of the New Kingdom  and the Coptic *ⲥⲱⲧ* : *ⲥⲱⲧⲟⲩ*.¹⁾ In most of the cases in Col. A the word is simply an occupational

10535/4; Thebes, 277 B. C. *ibid.*, Pl. 12. By same scribe as preceding example. (6) B. M. 10529/1; Thebes, 274 B. C. *ibid.*, Pl. 11. (7) Cairo 30623/5; Tebtynis, Early Ptol. SPIEGELBERG, *Die dem. Denkm.*, II: *Die dem. Pap.*, Pl. 38. (8) Cairo 50116/1; Memphis, Early Ptol. (?). SPIEGELBERG, *Die dem. Denkm.*, III, Pl. 48. Scarcely Saite-Persian (as *ibid.*, p. 80) to judge from the few remaining words. (9) Brit. Mus. 10616 B 2/1; Philadelphia, Fayyum; 244 B. C. GLANVILLE in *Studies Presented to F. Ll. Griffith*, Pl. 17. (10) Brit. Mus. 10616 B 3/1; Philadelphia, Fayyum, 244 B. C. *ibid.*, Pl. 18. (11) Brit. Mus. 10616 B 4/1; Philadelphia, Fayyum, 244 B. C. *ibid.*, Pl. 18. (12) Leyden I 374 A/5 and B/6; Memphis, 130 B. C. LEEMANS, *Ägyptische Monumenten... Leyden*, II (1846), Pls. 193 and 194. (13) Cairo 30602/4 (bis), 13; Memphis, 115 B. C. SPIEGELBERG, *Die dem. Denkm.*, II, Pls. 5 and 3 resp. By same scribe as next example. (14) Cairo 30603/4, 5, 9, 14; Memphis, 115 B. C. *ibid.*, Pls. 8, 6 and 7 resp. By same scribe as preceding example. (15) P. Michigan Inv. No. 4244 6b/5; Heliopolis, Fayyum, 111—110 B. C. Unpublished; tracing from photograph in possession of Dr. C. F. NIMS. (16) Vatican Pap.; Memphis, 108 B. C. Tracing only from REVILLOUT’s handcopy in *Revue égyptologique*, 3, Pl. 6/11 (to p. 25). Probably by same scribe as next example. (17) New York Historical Society 375; Memphis, 108 B. C. Tracing only from REVILLOUT’s handcopy in *ibid.*, 3, Pl. 7/9 (to p. 26). Probably by same scribe as preceding example. (18) Berlin 8043 Vo., Col. 10/2; Fayyum, Roman Period. SPIEGELBERG, *Dem. Pap. Berlin*, Pl. 67 (Col. 2). (19) Berlin 6750, Col. 3/20, 21; Fayyum; Roman Period. *ibid.*, Pl. 76. (20) Berlin 8345, Col. 1/10; Fayyum, Roman Period. *ibid.*, Pl. 97.

COLUMN B. (1) Louvre E 7833 A/13; Thebes, 534 B. C. REVILLOUT, *Corpus Pap. Aeg.*, I, Pl. 15. Cf. MALININE in *Revue d’égyptologie*, 8, 142ff. and HUGHES, *Saite Leases*, p. 51ff. (2) Louvre E 7833 B/7; Thebes, 534 B. C. REVILLOUT, *Corpus*, Pl. 16; ERICHSEN, *Auswahl frühdemotischer Texte*, I, 27. Cf. MALININE, *Choix de textes juridiques*, I, 89ff. (where it is noted that the number should be E 7837) and HUGHES, *Saite Leases*, pp. 68ff. (3) Heidelberg 723/12; Gebelén, 124 B. C. SETHE, *Bürgerrechtsurk.*, Pl. 18. (4) Heidelberg 738/9; Gebelén, Ptol. (?). After SETHE’s copy, *ibid.*, p. 172, where no date is given. (5) Heidelberg 724/13; Gebelén, Ptol. (?). After SETHE’s copy, *ibid.*, where no date is given. (6) Reinach 1/13; Tehne (Akoris), 110 B. C. SPIEGELBERG, *Pap. Th. Reinach*, Pl. 10. The word and phrase also occur in Reinach 5/19; Tehne, 106 B. C. (*ibid.*, Pl. 14) but is so rubbed as not to be useful. (7) Straßburg 9/12; Gebelén, 104 B. C. SPIEGELBERG, *Dem. Pap. Straßburg*, Pl. 7. (8) Rylands 26/15; Gebelén, 102 B. C. GRIFFITH, *Rylands*, I, Pl. 73. (9) Cairo 30601/1 and 3 (bis); Thebes, 231 B. C. SPIEGELBERG, *Dem. Denkm.*, II, Pls. 1 and 2. For the provenance cf. GRIFFITH in *PSBA*, 31 (1909), 51. (10) Berlin 3145/1; Thebes, ca. 201 B. C. (Year 4 of Harmachis). SPIEGELBERG, *Dem. Pap. Berlin*, Pl. 37. (11) Louvre 2416; Thebes, 153 B. C. From handcopy in REVILLOUT, *Chrestomathie démotique*, p. 344, Col. 2. Cf. also, REVILLOUT, *Le procès d’Hermias*, I, 41. By the same scribe as next example. (12) Louvre 2417; Thebes, 153 B. C. From handcopy in REVILLOUT, *Chrest. dém.*, p. 352, Col. 2. Cf. also REVILLOUT, *Le procès*, I, 57. By the same scribe as the preceding example. (13) P. Amherst, Photo No. 39, Col. 2/4; Thebes, 125 B. C. By kind permission of W. F. EDGERTON from unpublished photograph in his possession. (14) Berlin 3116, Col. 3/13; Thebes, 113 B. C. SPIEGELBERG, *Dem. Pap. Berlin*, Pl. 42. Equivalent of μετρίολος in Pap. Paris 5, Col. 5/2 (WILCKEN, *UPZ*, II, No. 180a, p. 151, and p. 169, note to Col. 5/2). (15) Rylands 28/3; Gebelén, 91 B. C. GRIFFITH, *Rylands*, I, Pl. 74. By the same scribe as the next example. (16) Rylands 30/4; Gebelén, 89 B. C. *ibid.*, Pl. 75. By same scribe as preceding example. (17) Ostrakon Straßburg D 1845/13; Thebes, end of 1st cent. B. C. After EDGERTON, *Notes on Egyptian Marriage*, p. 13. For provenance cf. *ZÄS* 46, 112. (18) Brit. Mus. 10508, Col. 15/22, 16/5, 19/18 (bis); provenance unknown (Thebes?), 1st cent. B. C. From facsimiles kindly sent me by Prof. S. R. K. GLANVILLE under whose editorship this moral text will shortly appear. (19) Insinger 6/10; Akhmim, beginning of 1st cent. A. D. *Ägyptische Monumenten van het Nederlandsche Museum van Oudheden te Leiden: Suten-Xeft, het Koninklijke Boek*, Col. 6/10. For the provenance see LEKA, *Papyrus Insinger*, II, Part IV, p. 3. (20) Medinet Habu Ostrakon 903/6; Thebes, late Ptol.-Roman (?). From photo supplied by Miss MIRIAM LICHTHEIM. The ostrakon will appear shortly as No. 159 in Miss LICHTHEIM’s *Demotic Ostraca from Medinet Habu* (Univ. of Chicago, *Oriental Inst. Publications*, LX XX).

¹⁾ *Wb.* IV, 434: 1—6; ERICHSEN, *Glossar*, p. 495; CRUM, *Coptic Dictionary*, p. 590; GARDINER, *Ancient Egyptian Onomasticon*, I, 94*, § 210. GARDINER refers to the occurrences collected in SPIEGELBERG, *Rechnungen aus der Zeit Setis I*, p. 61. However, Eloquent Peasant 82, cited by SPIEGELBERG, does not contain the word “merchant”. Cf., e. g., WILSON’s translation in PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 409, and LEBEVRE, *Romans et contes égyptiens*, p. 52, n. 37. *Wb.* IV, 434, is also apparently wrong in separating occurrences 1—4 from 5—6, for in all cases the word means the same.

title before a personal name or in contexts scarcely more illuminating. However in examples A: 2, 4, 5, and 6, it occurs in the compound *tr šwt*, "to be the merchant of, to sell". Professor GLANVILLE was first to identify and correctly render this demotic equivalent of .

A

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5
- 6
- 7
- 8
- 9
- 10
- 11
- 12
- 13
- 14
- 15
- 16
- 17
- 18
- 19
- 20

B

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5
- 6
- 7
- 8
- 9
- 10
- 11
- 12
- 13
- 14
- 15
- 16
- 17
- 18
- 19
- 20

¹⁾ GLANVILLE, *Catalogue Brit. Mus.*, I, 41, note c. Cf. also *AJSL*, 57 (1940), 251, 260—1.


In these four examples *tr šwt* means simply "to sell" and *šwt* has a suffix pronoun referring to the thing sold.

There appears to be no instance in which the *š* is lacking in the title except in examples A: 6 and 7 which are not facsimiles from the papyri themselves but of REVILLOUT's copies scarcely to be trusted for detail without question.¹⁾ The *š* is diminutive but present in the examples A: 9, 10 and 11.

Col. B consists of all examples known to me of two different demotic words both written with the same initial sign which has long been read *šb*. It was the burden of *Saite Leases*, pp. 59—60, to show that this reading was impossible. The first word (B: 1—8) occurs in land leases in the phrase *pš . . . nby n 'šwt* or *pšy-f . . . nby*²⁾ which indicates possible damage to the leased land for which the lessee might be held responsible at the end of the term of the lease.³⁾ The other word in Col. B (Nos. 9—20) is the name of an occupation occurring most often simply before a proper name in the same way as do most of the occurrences of *šwt* in Col. A. It also means the same as does *šwt*: "merchant, trader, huckster, retail dealer" (*μετάβολος*).⁴⁾ It does not at all mean "money changer" as it has been translated, and the contexts in examples B: 18, 19 and 20 make the meaning "merchant, seller" clear.

The occurrences of the two distinct words in Col. B are separated so as not to beg any question although I see no possible doubt that both words begin with the same sign as *šb* originally contended.⁵⁾ I have not included what THOMPSON initially read as *šbte-w*, "merchants," in certain Theban ostraca,⁶⁾ but later read as *mht-w*, "northern".⁷⁾ It still seems possible but not likely that it is the occupational title.⁸⁾ Also omitted from Col. B are two occurrences of a feminine name⁹⁾ and a word descriptive of land¹⁰⁾ which are certainly written with the same sign but may not involve either the word in the leases or the occupational title. These will be discussed later in our proposals for the reading of the words.

As suggestions toward the reading of the words in Col. B the following points must be considered:

(a) No one will, I believe, deny that all 20 examples in Col. A begin with the sign , *šw*, which hence varies only moderately in form over a period of more than 500 years.

(b) The initial sign in B: 1 and 2 is the same in form as the initial sign in A: 1 and 2 from nearly the same date. For that matter, one could also include A: 3—6 from a considerably later time in the palaeographic comparison.

¹⁾ I do not know from whence come the examples listed in ERICHSEN, *Glossar*, p. 495, showing *šw* without *š* which justify the distinction made there between *tr šw* without suffix and *tr šwt* with suffix. The *š* is surely part of the radical.

²⁾ In P. dem. Reinach 1/13 (our B: 6): *pš . . . nby nwy*. The possessive *pšy-f* in the Ptolemaic examples refers to the piece of leased land.

³⁾ *Saite Leases*, p. 64f.

⁴⁾ Our B: 14. Cf. *Saite Leases*, p. 62, and LIDDELL-SCOTT, *Greek-English Lexicon* (new ed.), p. 1110.

⁵⁾ *Bürgerhaftsurk.*, p. 173. Cf. *Saite Leases*, pp. 60 and 61.

⁶⁾ *Theban Ostraca*, D 5/2 (p. 23, Pl. I), D 16/2 (p. 25, Pl. X), D 37/1 (p. 26, Pl. I), D 52/2 (p. 28, Pl. I) and the discussion, p. 24.

⁷⁾ *PSBA*, 35 (1910), 262 (3).

⁸⁾ ERICHSEN, *Glossar*, p. 498, reads them "*šb-tj-w* (?)" and lists the writings.

⁹⁾ P. Berlin 3096/6 (Thebes, 222 B. C.) and P. British Museum 10073/6 (REICH, *Pap. juristischen Inhalts*, Pl. XIV, Ro. 1. Thebes, 217 (?) B. C.). Both are the name of the same woman and both written by the same scribe.

¹⁰⁾ P. Hauswaldt 17/6 (Edfu, 214/3 B. C.). Cf. *Saite Leases*, p. 63.

(c) Nothing could be more certain than that all the examples in B: 1—8 are writings of the same word. All occur in land leases in the same phrase and context.¹⁾

(d) If A: 1 and 2 are *šw* > *šw*wt, "merchant, seller", then B: 1 and 2 must be *šw* and necessarily B: 3—8 as well.

(e) Since all examples in Col. B begin with the same sign, then B: 9—20 must be writings of *šw* > *šw*wt, and we have long known that the word meant "merchant, seller" regardless of the identity of the signs which composed it.

Lest this argument seem altogether too mechanical and the conclusion too many steps away from the readily conceded, there are other facts which point in the same direction.

Example B: 19 has not been recognized previously as this occupational title nor the passage in P. Insinger 6/10 in which it occurs properly read as a result. The aphorism is: *hr [tr] rnwtt skf (?)*²⁾ *n t3 šbt n t3 wpt šw nb*, "Wealth is gained (?) in return for every merchandising transaction"³⁾. It is scarcely credible that the last phrase is not precisely the ancestor of *šw*wt *mm*.⁴⁾

A few years ago Miss MIRIAM LICHTHEIM showed me the photographs of some of the puzzling demotic ostraca found in the excavations of Medinet Habu upon which she was working. One of them was an oath to be taken at Jeme, and in it was example B: 21 which left no doubt in my mind that the onetime *šw*wt was simply *šw*.⁵⁾ The man of whom the oath was required was to swear in regard to certain objects that he would not traffic in them in any way thus: *r tr wpt šw n-lm-w r gm šw r-tr-w*, "to trade in them, to gain profit from them". Again this appears inescapably to be *šw*wt *mm* *šw*wt *šw*wt.

¹⁾ Cf. *Saite Leases*, pp. 59f. and 64f. This still seems true despite the copy, transcription and reading of Louvre E 7833 A/13 as *p3 h3 nby* by MALININE in *Revue d'Égyptologie*, 5 (1951), 144, 145 and 149 (o).

²⁾ The word can scarcely be anything but *skf*, pace VOLTEN, *Das demotische Weisheitsbuch* (*Analecta Aegyptiaca* II), p. 99, but if so it is not known outside Pap. Insinger and Pap. Carlsberg. The words cited by VOLTEN which have the crocodile determinative in P. Insinger themselves show that this determinative is quite different from *f* in the papyrus. In every instance of the occurrence of this word the *f* is unmistakably of the same form as elsewhere in the papyrus. The fourteen occurrences of *skf* listed in LEXA, *Papyrus Insinger*, II, *Vocabulaire*, No. 420 (the last reference to 20/12 is wrong, for the word there is *sf*, "yesterday") show it to mean something like "to gain, accumulate (wealth)" or "gains, accumulation". To judge from the variant in P. Carlsberg II, 3/8 (VOLTEN, *Kopenhagener Texte zum demotischen Weisheitsbuch*, [*Analecta Aegyptiaca* I], Pl. 3) the aphorism in Ins. 6/10 might read, "Wealth and (*trm*) gains are the return for every merchandising transaction".

³⁾ Literally "every labor of merchant" rather than "the labor of every merchant", despite the presence of the article. The point of the aphorism is apparently, to judge from surrounding aphorisms, that food, possessions and wealth are not the best ends in life without moderation and may even be useless or dangerous in any quantity, hence one ought not go to the lengths of being a merchant to gain them. This interpretation occurs to me as a result of a conversation with Professor S. R. K. GLANVILLE who kindly sent me the writings under B: 18 from the British Museum Moral Papyrus 10508 which will appear shortly under his editorship. In each instance in that text the "merchant" is something of a pariah, unadmired and unenvied. The reader is urged to consider the contexts of the occurrences of the word for "merchant, seller" in the forthcoming publication of the text as lending further support to the reading *šw*. Note also that a number of *šw*wt were fences for the stolen property in the XXth Dynasty tomb robbery cases (P. Brit. Mus. 10068, 4, 1—21; PEET, *Tomb Robberies*, I, pp. 80—81, 90). These contexts suggest that the occupation of "merchant" in ancient Egypt needs investigation.

⁴⁾ Cf. the XXth Dynasty occurrence of *šw*wt *mm* *šw*wt *šw*wt in ČERNÝ, *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el Médineh*, II, Pl. 32, No. 155 verso, texte β, 3. This example I owe to Mr. EDWARD F. WENTE.

⁵⁾ The ostrakon will be No. 159 in MIRIAM LICHTHEIM, *Demotic Ostraca from Medinet Habu* (Univ. of Chicago, *Or. Inst. Publications*, Vol. LXXX), which is soon to appear.

The only deterrent to reading *šw* in these two instances, to my mind, is the fact that Col. A shows *šw* written with a well recognized and totally different form of the *šw*-feather.¹⁾ It is not a simple matter to propose that the same sign is written in two quite different ways in demotic and that neither form represents just a few sporadic occurrences but that each represents what is apparently a distinct tradition. However, it is significant that every occurrence in Col. B, where provenance can be determined, comes from Upper Egypt, nearly all from Thebes and Gebelén, and only one (B: 6)²⁾ comes from as far north as Tehne (Akoris). In Col. A, on the other hand, whereas five of the six earliest are from Upper Egypt,³⁾ all the succeeding examples derive from the Fayyum or Memphis.

The two earliest and nearly contemporary writings of the sign in both columns are of the same form. In fact, B: 1 and 2 could just as well appear palaeographically at the head of Col. A. Examples A: 4, 5 and 6 (4 and 5 by the same scribe) are, however, also from Thebes and yet are almost identical in form with A: 3 from Memphis about 40 years earlier. One would have expected the two later scribes to have written in the Theban tradition of Col. B, writing as they did within the Ptolemaic period forty odd years earlier than the scribe who wrote the earliest Ptolemaic example in Col. B, that is, 9. One would not have been surprised to find a single tradition in the XXVIth Dynasty (6th century B. C.) and disparate traditions geographically separated when the examples happen to appear again in the early third century B. C. Such, however, is not the case although A: 4, 5, and 6 are the only instances known to me of *šw* written as in Col. A in a Ptolemaic text from Upper Egypt and these are early in the Ptolemaic period, from years 2, 6 and 9 of Ptolemy II, Philadelphus. It would appear then on the basis of the examples available to me that the adoption of the new tradition at Thebes, if indeed it be that, occurred between 274 B. C. (A: 6) and 231 B. C. (B: 9).

But there are still more stubborn facts to reckon with before we conclude that we have an Upper and a Lower Egyptian form of the *šw*-feather after about 274 B. C. Whereas I know of no writing from the Fayyum or northward like the examples B: 3—20, there are at least two rather late Ptolemaic writings of the order *šw* in *wrhn šw*, (usually translated "dry vacant plot") which come from Upper Egypt, both from Gebelén: P. dem. Adler 2/4, 10 (124 B. C.) and P. Rylands 18/4, 5 (117 B. C.). Equally difficult to explain are such other examples of *šw* in Upper Egyptian Ptolemaic and Roman texts as: P. dem. Brussels 4/2, 4 (*šw km3*) from Thebes, 259 B. C.; P. Rhind I, 6 d 4, 10 d 6, (the god *šw*) from Thebes, 9 B. C.; Totb. Pamonthes 2/5 (the god *šw*) from Upper Egypt, 63 A. D.; and Mythus 4/11 (the god *šw*) from Thebes, 3rd century A. D. All of these would be in place palaeographically in Col. A.


If the sign in Col. B is to be read *šw*, and I believe it must, then we can only conclude either (a) that it represents the sound *šw* but not the sign *šw*, or (b) that Upper Egyptian scribes of the Ptolemaic and Roman periods for some unknown reason wrote *šw* in one manner in the two words of Col. B but wrote it in the older tradition in other words. The first of the


¹⁾ Also it will be noted that in Col. A, where the determinative is distinguishable, it is frequently *šw* when present. However we know that these determinatives in this instance indicate no difference in meaning and hence may represent only different scribal traditions.


²⁾ Also in P. dem. Reinach 5/19 (Tehne, 106 B. C.) in the same phrase but badly rubbed.

³⁾ I. e., A: 1, 2, 4, 5 and 6.

alternatives seems clearly impossible, for there is no other sign or plausible ligature with the value *šw*. The second alternative remains a possibility.

There are known to me three instances of writings of the sign as in Col. B but not in the two words of Col. B. They also derive from the Thebaid. The first two are in writings of the name of the same woman by the same scribe:  in P. Brit. Mus. 10073/6¹) (Thebes,

217? B.C.);  in P. Berlin 3096/6²) (Thebes, 222 B.C.). This feminine proper name is not the same as that in B: 3, 5 and 6, for it lacks the "silver" determinative and the *ḫ*. It is more likely *T3y-šw* having as it does what appears to be the god determinative.³)

The other occurrence of the sign of Col. B in an Upper Egyptian Ptolemaic text has been noted in *Saite Leases*, p. 63. It is in P. Hauswaldt 17/6 in the boundaries of a piece of land: *ḫbt n3 3ḫw* , "east, the . . . lands". If we read *šw* here, "dry" or "waste" or "untilled" lands would be conceivable from one of the basic meanings of *šw*, "to be dry" or "to be empty," as we shall see below.

If B: 1—8 are to be read *šw*, and again I believe they must, the problem is to find the significance of the phrase *p3 šw nby* (*n ḫwḫ* or *n wy**) in the leases of land from Upper Egypt. There is no equivalent of the phrase or stipulation in leases from the Fayyum. In general I have nothing to add to the discussion in *Saite Leases*, pp. 64—65, except that in a compound composed of two nouns⁴) in juxtaposition served by one article, the second of the nouns is attributive to the first.⁵) Hence, since I cannot propose an entirely acceptable derivation or meaning for *šw* in the compound, it is valid to suggest that the idea involved is of the pattern, "the *šw* of damage" or "the damage-*šw*" or "the *šw* in respect of damage."

The same lack of understanding of *šw* seems to me to exist in the case of another phrase which occurs twice to my knowledge in connection with land, *p3 šw km3*. The later of these occurrences has already been cited above as an instance of *šw* written in the well recognized form of Col. A in a Ptolemaic Upper Egyptian document. In P. Brit. Mus. 10117/4 (Thebes; Saite period) a piece of land is bounded on one side thus: *ḫmnt p3 šw km3*, "west, the *šw* of rush". This was translated by REICH as "Westen: das (Land des) Schilfrohrs und der Binsen".⁶) In P. Brussels 4/2, 4 a piece of land is said to have been *ḫnr p3 šw km3*, "brought out of (i. e., reclaimed from) the *šw* of rush." SPIEGELBERG rendered the latter as "aus Schilf-Rohr-(Boden) gewonnen".⁷) The unsatisfactory nature of this conception is correctly reflected in ERICHSEN,

¹) REICH, *Pap. jur. Inbalt*, Pl. 14, Ro. 1.

²) SPIEGELBERG, *Dem. Pap. Berlin*, Pl. 5.

³) On names of the same nature see GRIFFITH, *Rylands*, III, 257, n. 4. Just possibly *T3y-šw* is the origin of *Taoṣ* whereas *Tnt-šwḫ* is the origin of *Taoṣ[ṣ]* in PREISIGKE, *Namenbuch*, Col. 420.

I do not know where the writing of *šwḫ* shown as the very last example in ERICHSEN, *Glossar*, p. 495, occurs. The second determinative is unparalleled for *šwḫ*, "merchant, seller" and should appear only if the word were part of a proper name, probably *Tnt-ḫwḫ*. Note the name in our Col. B: 13, 15 and 16. No example of it occurs in Col. A, so if the writing listed by ERICHSEN should happen actually to be part of this name and, as I would expect, from a Lower Egyptian Ptolemaic text, it would constitute another bit of evidence for reading the name in Col. B as *Tnt-ḫwḫ*.

⁴) That *šw* might be a participle in this instance is out of the question. Cf. the examples of that kind of compound in LEXA, *Grammaire démotique*, § 281.

⁵) Cf. various of the examples in *ibid.*, §§ 256, 257, 263, 278.

⁶) REICH, *Pap. jur. Inbalt*, p. 13 and Pl. 4.

⁷) SPIEGELBERG, *Die dem. Pap. der Musées Royaux du Cinquantenaire*, p. 16 and Pl. 6.

Glossar, p. 495 (s.v. *šw*, "leermachen"). The idea that a piece of land could be bounded by something and another piece reclaimed from the same thing denoted by "the (singular!) rush-reed" or "the reed of rush," or the like, sounds highly suspect.¹) In these two instances *šw* ought, it seems, to designate a piece of ground,²) perhaps a type of ground such as "dry land," "vacant land," "untilled land," "waste-ground."³) These ideas could again derive from one of the basic meanings: *šw*, "to be dry," or *šw*, "to be empty."

The word *km3* > *KAM*⁴) itself should scarcely be rendered "reed, rush" as it always has been. These words connote plants in swampy, marshy lands.⁵) Swamps and marshes are hardly likely in the case of land in the Theban area with which the XXIst Dynasty hieratic Pap. Berlin 8523/14—17⁶) (where the land had to be cleared of *km3* for cultivation and watered from a well) and the two demotic papyri are concerned. In all probability the plant is the halfa grass which is very common today on any untilled ground and not necessarily low-lying marshy ground by any means. Halfa grass is used today in making rope and mats as *km3* was in antiquity. It grows tall and luxuriantly in reasonably well watered places but it grows tenaciously on dry, high-lying, sandy ground as well. It is a clump grass with dry, tough, sharp leaves and with a strong, deep root. It is a formidable smother plant difficult to remove from the ground and it grows readily wherever ground is left unattended for a time.⁷) It seems certain that the halfa grass of today, useful in many ways but a bane to the cultivator, is precisely the *km3* > *KAM* of antiquity. Hence *p3 šw km3* would seem to mean "the halfa grass waste-ground" or similar.⁸)

It is not certain that the *šw* in *p3 šw nby* (*n ḫwḫ*) in the Upper Egyptian demotic leases of land is the same word, but since both phrases apply to farm land or a condition of farm land which is undesirable, a connection is possible. If so *p3 šw nby* (*n ḫwḫ*) would perhaps mean something like "the waste-ground damage (due to the cultivator)." It was suggested above that in compounds consisting of two nouns the second is attributive to the first, hence by rule we ought to render this compound as "the waste-ground (or dry ground) of damage," "the damage waste-ground" or "the waste-ground in respect of damage." Possibly what is meant is any waste ground or dry ground which can be defined as damaging to the farm land and which did not exist until it was caused by the negligence of the cultivator. Any untilled land would be not only a loss to the land-owner but damage to the land as well, for it would have to be reclaimed in a sense.

There seems to me no reason to hesitate longer over the example cited in *Saite Leases*, p. 63 (bottom) from a land donation document of the 15th year of Amasis in the Louvre. The

¹) Not only is the derivation of this demotic *šw* from the *šw-w* of *Wb*. IV, 434: 9—13 implausible but the definition of the latter word as "rush" is dubious. Cf. GARDINER, *Anc. Eg. Onomastica*, I, 63*f., No. 137.

²) In the translations of the passages by REICH and SPIEGELBERG both men felt the need of inserting parenthetically the word "land, ground."

³) Cf. perhaps *šw-w*, *Wb*. IV, 434: 4.

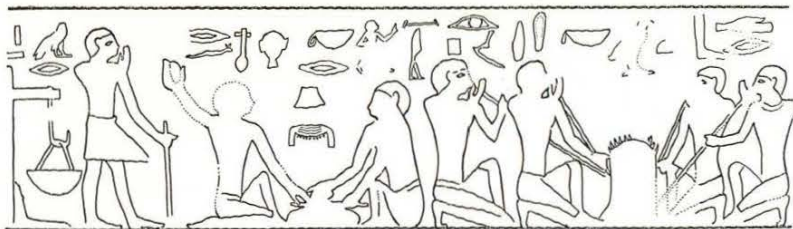
⁴) *Wb*. V, 37: 14—16; ERICHSEN, *Glossar*, p. 537; CRUM, *Dictionary*, p. 108a (where the equivalence with *ḫl* is noted).

⁵) As SPIEGELBERG, *Die dem. Pap. d. Musées Royaux du Cinquantenaire*, p. 18, n. 4, actually states.

⁶) MÖLLER, *Hieratische Lesestücke*, III, Pl. 12; SPIEGELBERG in *ZAS* 53 (1917), 107 ff.

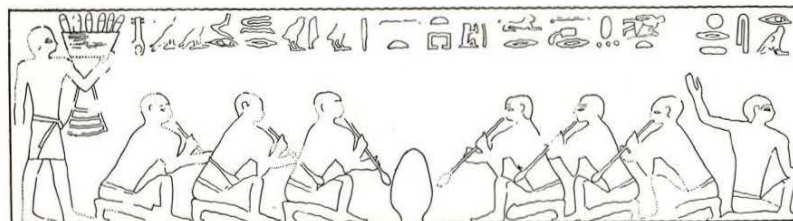
⁷) See the good description of the grass in VIVI and GUNNAR TÄCKHOLM, *Flora of Egypt*, I (Cairo, 1941), pp. 177 ff.

⁸) GRIFFITH, *Rylands*, III, 393, under *šwy* wrote "subst. (?) 'dry place' (cf. Boh. 901.16)" but in his translation of *nrḫ n šwy* in P. Rylands 18/4—5 wrote "plot of waste-ground" and "dry waste-ground" (*ibid.*, p. 146). It is clear however that he thought of *nrḫ* as being the "waste-ground" which is not built upon but is suitable for and intended for a building.



DAVIES, DER EL GEBRAWI II, T. 19

1



DAVIES, DER EL GEBRAWI I, T. 14

2



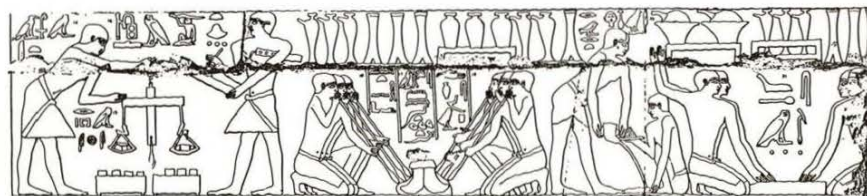
DAVIES, SHEIKH SAID, T. 4

3



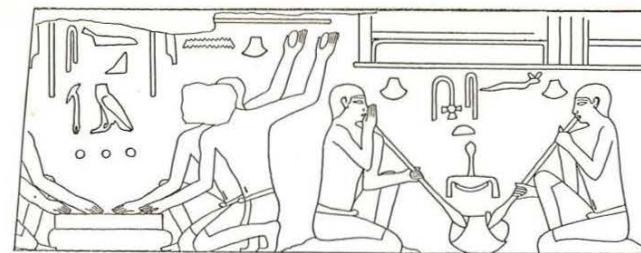
L. D. II, T. 49

4



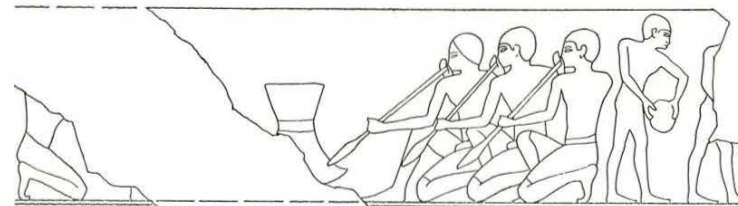
DUELL, MERERUKA, T. 30

5



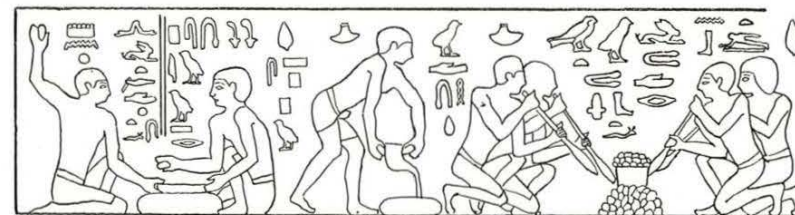
SELIM HASSAN, ASAE 38, T. 96

6



L.D. II, T. 13

7



S. HASSAN, EXC. AT GIZA II, FIG. 219

8










WRESZIŃSKI I, T. 402

9








BLACKMAN, MEIR V, T. 17

10



2. Für „Metallarbeiter“ sind im Alten Reich zwei Varianten einer Hieroglyphe in Gebrauch,  und , ohne daß man einen zeitlichen Unterschied in der Verwendung feststellen kann. Der Wechsel in der Form ist einfach darauf zurückzuführen, daß beide den Schmelzofen wiedergeben, der in den Reliefs das eine Mal als Umriß ein , das andere Mal ein  zeigt.
3. In solchen Schmelzöfen stehen immer mehrere Tiegel der Form  mit dem Rücken gegeneinander (Abb. 5—6). Vereinzelt aber treten dann Öfen mit nur einem Tiegel auf, die dann einen anderen Umriß haben (Abb. 9).
4. Entsprechend ändert sich daher auch die Hieroglyphe für „Metallarbeiter“, schon im AR (Abb. 10), und im MR wird dieses Zeichen als  o. ä. allgemeiner.
5. In folgerichtiger Entwicklung tritt dafür später als Berufsbezeichnung ein , das den einen Schmelztiegel allein, ohne Kohlenfeuer darstellt.
6. Der genannten Entwicklung folgt nun auch das Zeichen für „Kupfer“, für das man schon im AR gelegentlich, dann aber allgemein die gleiche Form wie die für „Metallarbeiter“ verwendet.

B. Das Zeichen für „Kupfer“



Zunächst gilt es, die Fälle zusammenzustellen, in denen während des AR die Hieroglyphe  zweifellos das Erz bezeichnen soll und jede andere Verwendung des Zeichens ausgeschlossen erscheint.

a) Die ältesten Belege stammen aus *R'htp* = PETRIE *Medum* Taf. XIII, und in GARDINER'S *Sign-list* an erster Stelle angeführt. Hier wird, bei dem Geräte-Verzeichnis links oben, über den fünf abgebildeten Gegenständen je ein Zeichen der Form , eines breiten Tropfens, gesetzt. Je nach dem verfügbaren Raum sind diese Zeichen größer oder kleiner gehalten, wobei die kleineren schlanker gezeichnet werden, als es der Größenunterschied erforderte; zu beachten ist, daß das obere Ende nicht abgerundet, sondern immer zugespitzt ist. Dann muß erwähnt werden, daß die Färbung der Zeichen wechselt; sie sind in regelmäßiger Folge rot und blau gemalt; obwohl man doch bei der Werkstoffangabe eine einheitliche Tönung erwartete. Merkwürdiger ist noch, daß die Farbe des aus Kupfer hergestellten Gegenstandes nicht jeweils mit der seines Werkstoffzeichens übereinstimmt; so ist der *nms.t*-Krug trotz des darüber gesetzten roten  weiß gemalt, unter dem blauen Erzzeichen steht ein roter -Ofen, und umgekehrt unter der roten Werkstoff-Hieroglyphe ein blauer *wpj.t*-Kessel. Bei dem Farbenwechsel des „Erzzeichens“ kann es sich nicht darum handeln, jeweils eine andere Erzart anzunehmen; denn bei den Metallen verwendet die große Liste des *R'htp* besondere Bezeichnungen für „Gold“ und „Silber“, die allein in Frage kämen, und für „Tonerde“ war die Hieroglyphe  bestimmt. Höchstens könnte man in Erwägung ziehen, daß einmal an ein blank geschauertes Kupfer gedacht wurde, das andere Mal nicht. Doch verdient eine ganz andere Erklärung den Vorzug: die Verschiedenheit wird aus der Freude am Farbenwechsel zu verstehen sein. Ein verwandter Grund liegt vor, wenn man später bei dichten Reihen ganz gleich gearteter Menschen gelegentlich in regelmäßigem Wechsel den einen dunkel, den folgenden heller malt, damit das Bild nicht „eintönig“ wirke und seine Gliederung stärker hervortrete. In unserem Falle wäre das Gefallen an der Buntfarbigkeit in den Vordergrund zu stellen, und das hilft uns auch erklären, wie hier die nach der Überschrift aus Kupfer hergestellten Schüsseln und Krüge so ganz von dieser Angabe abweichende Farben aufweisen, zum Teil wohl der Tönung des Werkstoffes, in

dem sie damals im täglichen Gebrauch am häufigsten geformt wurden¹⁾. Zu bemerken ist, daß die erste der fünf Hieroglyphen, die über dem *wpj.t*-Kessel stehende, an der Mitte der Unterseite einen kleinen Zapfen aufweist; das dürfte vielleicht kein Zufall sein, und bei der Zuverlässigkeit der PETRIE'schen Zeichnung auch kein Irrtum des Herausgebers, zumal sich die Erscheinung noch bei manchen anderen Belegen unseres Zeichens nachweisen läßt.

b) In S. HASSAN, *Excav.* II, ist auf Fig. 219 bei der Darstellung der Metallarbeiter aus dem Grabe des *Wpnmf* unsere Hieroglyphe in der eben besprochenen Form mehrfach verwendet (Abb. 8). Da steht über der Szene des Feueranblasens: *nbj.t bj* (?), „Das Schmelzen des Kupfers“.  ist auch hier der Werkstoff, wie entsprechend ein *nbj.t d'm* „Schmelzen des Elektrons“ belegt ist; siehe *Wb. Belegst.* II 340 zu 236, 6 u. 7. Auf unserer Abb. 8 hat das Zeichen hier deutlich den unteren kleinen Zapfen, von dem unter a) die Rede war und ebenso bei dem *psj nm bj* (?), das auf dem gleichen Relief über dem rechten der beiden Arbeiter steht, die das Metall treiben. Ein drittes Mal steht unsere Hieroglyphe bei unserer Darstellung vor dem Arbeiter, der das geschmolzene Metall aus einem -Tiegel ausgießt: *wdh bj* (?); hier ist sie etwas kleiner und schlanker (siehe oben) gehalten, und den unteren Zapfen hat man sich gespart.


c) So wie das zuletzt genannte Beispiel sieht das *bj*-Zeichen in der Beischrift zum Metallschmelzen *LD* II 49 aus, *nbj.t bj* (?) (Abb. 4), siehe auch *Wb. Belegst.* II 340, 6.

d) Am Schluß der Werkzeugliste in *Kjm'nh* = *Giza* IV, Taf. IX und S. 72 f. erscheint vor dem Mineral  ein , das ganz deutlich die Form unserer Hieroglyphe mit dem unteren Zapfen zeigt.


e) Auf dem Palermostein 5, 4 = *Urk.* I 229, 2 begegnet uns unser Zeichen als breiter Tropfen, oben spitz, als Materialangabe.






f) Ein wenig gedrungener, aber mit breitem Unterteil und spitzem Oberteil ist das Zeichen bei EDEL, *Mhm'htj* = *MIO* I 3, Abb. auf S. 328. Hier bezeichnet *bj* (?) das „Bargeld“, das die Arbeiter an der Mastaba als Entlohnung neben Öl, Kleidern usw. erhielten.



g) Das Zeichen für *bj* als Werkstoff ist auf unserer Abb. 9 nach der Zeichnung WRESZINSKI, *Atlas* I, Taf. 402 nicht ganz entsprechend, zu „eiförmig“ wiedergegeben = Kairo, *Guide* 80; die Photos Taf. 402 und 404 zeigen es unten etwas breiter und oben etwas spitzer.

h) Hierher gehört auch das  *Giza* IX, Abb. 24 und Taf. 126. Die Gruppe bedeutet, wie sich jetzt herausgestellt hat, nicht „Metallpolierer“ (S. 63), sondern: „Erzarbeiter in Kupfer“, gibt also Berufsbezeichnung und Werkstoff wieder; die Form von *bj* ist ähnlich der bei g).

Abweichungen von der Tropfen- oder Blattform des Zeichens für Kupfer sind im ganzen AR nur vereinzelt zu belegen. Wenn in *Deir el-Gebrawi* I, Taf. XVI (= unsere Abb. 2) das Metall in der Überschrift zur Schmelzszenen (*nbj.t bj* (?)) wie ein Oval wiedergegeben wird, so kann man dabei nicht von einer verschiedenen Hieroglyphe reden; es ist das gleiche Bild, nur nachlässig gezeichnet.

¹⁾ Denn es ist natürlich nicht gesagt, daß das betreffende Gerät nun immer aus Kupfer hergestellt wurde; es handelt sich bloß um die hier für den Totenbedarf angefertigten Stücke; der *nms.t*-Krug erscheint beispielsweise Taf. XIII in der gegenüberliegenden Gerätliste in Elektron-Ausführung, und meist werden wir bei ihm, wie bei den anderen Geräten, gewöhnlich Ton anzunehmen haben. Für Kupfergefäße größerer Maße in einem einfachen Grabe siehe u. a. *Turab*, Abb. 75/76. — Für eine Verwendung von Kupfer bei dem *wpj.t*-Kessel siehe die Schreibung *Wb.* I 347, 12, gr. . Bei *khn* gibt *Wb.* V 138, 6: „großer Tonkrug“ an, bei *nms.t* fehlt eine Werkstoffangabe (II 269) ebenso wie bei *dj* (V 448).



Ganz anders liegt der Fall bei *Mrrwks* (= unsere Abb. 5). Da steht bei dem Schreiber, der das Wägen beaufsichtigt  „Schreiber des Metallwägens“; das Zeichen für Metall aber scheint wenig Zusammenhang mit der bisher beschriebenen Hieroglyphe zu haben und gleicht viel eher dem weiter unten zu beschreibenden Zeichen  für „Metallarbeiter“. Weitere Zeichenformen dieser Art siehe *Wb. I* 436f. bei den unter a) gegebenen Schreibungen, und eine ganz auffällige Verwandtschaft mit dem Zeichen für „Metallarbeiter“ liegt *Urke. I* 286, 10 vor¹⁾. Aber damit ist die Frage noch nicht entschieden; denn ganz auffallende Veränderungen der Zeichenform finden sich in einem Parallelfälle, der Hieroglyphe für „Polierstein“. In manchen Fällen ist seine ei- oder tropfenförmige Gestalt von der unseres Metallzeichens kaum zu unterscheiden; bei *Wpmmfrit* wird in der zweiten und dritten Bildreihe von oben dem Polierstein fast der gleiche Umriß gegeben wie dem Metallzeichen in der obersten Reihe; die gleiche Gestalt hat er bei *STEINDORFF, Ti*, Taf. 133, bei dem Titel des ersten Polierers von rechts im mittleren Bildfeld; bei seinem ihm gegenüberstehenden Kollegen dagegen nähert sich die Form des Instruments einem Dreieck mit abgerundeten unteren Ecken, und bei den Polierern derselben Reihe auf Taf. 132 verjüngt sich gar der Oberteil ähnlich wie bei dem Metallarbeiter-Zeichen . Dabei kann nicht angenommen werden, daß die Form des Poliersteines sich dem zu bearbeitenden Werkstoff angepaßt habe (*Giza IX*, S. 63); denn bei *Ti* wird in beiden Fällen Holz geglättet. Die große Verschiedenheit in der Wiedergabe der Hieroglyphe ist um so erstaunlicher, als sie in dem gleichen Bildstreifen festzustellen ist, in einem Grabe, in dem sonst die sorgfältige Ausführung der Zeichen beobachtet werden kann. — So könnte es an sich nicht wundernehmen, daß auch die so ähnliche Hieroglyphe für Metall so auffällige Verschiedenheit aufweist²⁾. Aber wir dürfen uns mit dieser Feststellung nicht begnügen; denn unser Fall ist doch besonders geartet, insofern als später die neue Hieroglyphe für „Erz“ ebenso für „Erzarbeiter“ verwendet wird; da muß wohl für die oben erwähnte Annäherung der Zeichen auch die innere Verwandtschaft der Wörter herangezogen werden: es mochte sich zunächst unser  in selbständiger Entwicklung, ähnlich wie der Polierstein , zu einer Form gewandelt haben, die sich dem Berufszeichen des Kupferschmieds stark näherte, und da war es bis zu der Vertauschung der Zeichen nur mehr ein Schritt, der eben durch die innere Beziehung der Wörter beschleunigt werden konnte.

Aber wie wir auch immer den Befund deuten mögen, als feststehend darf gelten, daß das Zeichen für „Erz“ ein  war, das nie als Berufsbezeichnung belegt ist, daß erst gegen Ende der Periode Formen auftreten, die sich bedenklich der Hieroglyphe für „Erzarbeiter“ nähern oder vereinzelt ihr gleich sind³⁾ — und daß in späterer Zeit das gleiche neue Zeichen  bei beiden Worten in Gebrauch ist.

Für die behandelte Frage wäre es von einiger Bedeutung zu wissen, in welcher endgültigen Form das Erz die Schmelze verließ. In *nhm'hr*, *Atlas III* Taf. 34, steht neben dem wägenden „Vorsteher der Erzarbeiter“ eine Kiste „mit eiförmigen (Metall-?)Stücken“, ebenda S. 60. Nach den Paralleldarstellungen darf nicht bezweifelt werden, daß hier Erz, Gold oder Silber, gewogen

¹⁾ Das Zeichen hat fast das Aussehen der Brause einer Gießkanne.

²⁾ Welch seltsame Wege die Entwicklung von Hieroglyphen-Formen gerade auch im AR gehen kann, beweisen die Zeichen für *huj*, *Giza IX*, S. 44 und Abb. 16, und für *h* und *hwr*, *Giza X*, S. 73f.

³⁾ Eine Verwechslung wird dadurch verhindert, daß die Hieroglyphe für den Werkstoff meist das Deutzeichen  oder  erhält, das bei dem Zeichen für „Metallarbeiter“ immer fehlt.



wird, aber über die Form der Barren kann nichts absolut Sicheres gesagt werden. In der unteren Lage, die über den Kistenrand hinausschaut, scheinen die Stücke mehr eiförmig zu sein, aber es ist mit kleinen Überschneidungen in der Darstellung zu rechnen. Ganz frei liegen nur die beiden Barren in der obersten Schicht, und von ihnen zeigt der linke eher ein längliches Oval, der rechte dagegen sieht aus wie ein liegendes Erzzeichen der Art *Medum*, Taf. XIII, mit ausgeprägter Spitze am linken Ende. Über die Maße und die Mächtigkeit der Stücke läßt sich nichts aussagen.

C. Das Zeichen für „Erzarbeiter“



a) Die Belege.


Dem Abschnitt kommt einige Bedeutung zu, weil man gesonderte Schriftzeichen für die Kupfer- und Goldschmiede bisher nicht aufgeführt hat, wenigstens nicht für das AR *Wb. VI* 47 wird unter „Erzarbeiter“ auf Belege erst aus dem MR verwiesen, und die aus dem AR in Frage kommenden Zeichen fanden überhaupt keine Berücksichtigung, auch nicht unter „Unlesbares“ *Wb. V* 636ff.

Daher mußte darauf geachtet werden, wenigstens die wichtigsten der Belegstellen zusammenzubringen, bei ihnen jeweils nachzuweisen, daß nur eine Berufsbezeichnung in Frage kommt, und die Gestalt der Zeichen möglichst getreu festzustellen. Gerade die letzte Aufgabe konnte nicht vollkommen gelöst werden, da man in den Veröffentlichungen teilweise auf ein wenig summarische Wiedergaben angewiesen ist und eine systematische Nachprüfung aller Stellen am Original untunlich war. Aber auch so kann dank mancher sorgfältig gezeichneter Beispiele, die in den beigegebenen Abbildungen erscheinen, ein durchaus zuverlässiges Bild gewonnen werden. Bei der Bearbeitung hatte ich mich der Hilfe von Herrn EDEL zu erfreuen, der mich durch Hinweise, Mitteilung von Belegen und durch Kritik an meinen Vermutungen so unterstützt hat, daß der folgende Abschnitt als Ergebnis gemeinsamer Arbeit betrachtet werden kann.


Nr. 1—2. Bei *Wpmmfrit* (= unsere Abb. 8) steht in der Darstellung des Metallschmelzens, die als *nhjt hj?* (?) bezeichnet wird, links über den zwei Bläsern ein , das also nur eine Berufsbezeichnung sein kann. Anschließend gießt ein Arbeiter das flüssige Metall aus einem -Tiegel, und auch dieser Mann wird durch die gleiche Hieroglyphe als Erzarbeiter bezeichnet.





Nr. 3—5 (= Abb. 6). Auf einem Relieffragment vom Aufweg zur Pyramide des *Wnis*, auf das mich Herr WINTER aufmerksam gemacht hat¹⁾, ist unsere Hieroglyphe dreimal vertreten. Sie steht je über den beiden Bläsern, die Silber (Elektron) schmelzen (*fjt hq*). Neben der Gruppe wird das „Treiben des Elektron“ (*hkr d'm*) durch die Goldschmiede wiedergegeben:



 . Auch hier kann überhaupt kein Zweifel daran bestehen, daß die Hieroglyphe, am oberen Ende ein wenig breiter als bei Nr. 1—2, die Arbeiter bezeichnen soll und nicht etwa die Szene, da diese beide Male gesondert beschrieben wird.


Nr. 6: In einer Paralleldarstellung in *Deir el-Gebrawi II*, Taf. 19 steht (Abb. 1) zwischen den Metall-Hämmerern ein . DAVIES bemerkt dazu S. 24: „The superscription does not yield any obvious sense“. Das ist insofern richtig, als es sich um keine Nennung des Vorgangs



¹⁾ Er war so freundlich, mir die Anfertigung einer Photographie zu vermitteln, wie ich ihm überhaupt für manche Lichtbildunterlagen verbunden bin, wo die betreffenden Veröffentlichungen mir hier nicht zur Verfügung standen.



handeln kann, der als *šr d'm* o. ä. bezeichnet werden müßte, sondern  die Berufsbezeichnung der arbeitenden Leute sein muß, ganz wie auf der vollkommen gleichgearteten Darstellung von Nr. 3—5 eben diese Leute als „Erzarbeiter“ bezeichnet werden; in Nr. 6 erhalten sie den spezielleren Titel „Goldschmiede“, der uns weiter unten bei Nr. 13—15 begegnet. Das Berufszeichen hat in unserem Falle fast die Form eines Trapezes und kommt dem *Sign-list* N 34 = W 13 näher.





Nr. 7—8: LD II 49 (= unsere Abb. 4) stellt von rechts nach links dar: das „Schmelzen des Metalls (*nbt bj* (?)), das Ausgießen des geschmolzenen Metalls in einen T-Tiegel, das Hämmern einer Metallschüssel und das Schlagen einer Metallplatte. Bei dem letzten Bild steht über einem der Arbeiter   „der Totenpriester und Kupferschmied *Kjm'nb*“; auch hier kann unser Zeichen nur den Beruf angeben, ein Titel sein, wie das *hm-kj*. Vor dem auf einem Würfel sitzenden Mann, der die Kupferschüssel anfertigt, lesen wir als Beischrift   „der Aufseher der Kupferschmiede *Kj*“.



Nr. 9. In der Mastaba des *Pthtp* bringen PAGET und PIRIE Taf. 38 zwei Leute einen Speisetisch herbei; der eine der Männer ist der *hmj-rj gwtj-w? Nfrhnt*, sein Partner nennt sich   „der Vorsteher der Erzarbeiter *Nwmm*“. Es sind also Kollegen, die sich hier in die Ehre teilen, ihrem verehrten Auftraggeber eine Totenspende zu überreichen.


Nr. 10. Auf einer Darstellung des Metallschmelzens in *Schéb Satd* = DAVIES, Taf. 4 (= Abb. 3) steht über den rechts vom Ofen Hockenden *nbt bj* (?), wobei das Zeichen für Metall zu stark zerstört ist, um seine Form bestimmen zu können; links unter der Zeichengruppe ist nach einem freien Raum schräg über dem Kopf des zweiten Arbeiters von rechts ein  gezeichnet, das ganz wie bei unserer Nr. 1 die Leute als „Erzarbeiter“ bezeichnen muß.



Nr. 11. Der Opferstein des *Kj*, Berlin Inv. 7723 = MARIETTE, *Mastabas* S. 440 zeigt nach der Zeichnung von SCHÄFER in dem Titel   *Inscrip. Berl. Mus.* S. 61 das obere Ende der Hieroglyphe breit, so wie bei unserer Nr. 19 (*Itws*).



Nr. 12. MARIETTE, *Mast.* E 14 = S. 417 wird das gleiche Zeichen mit schmalere oberem Ende wiedergegeben:   „Vorsteher der Erzarbeiter bei Hofe“.






Nr. 13—14. Dem in unseren Belegen unter Nr. 6 genannten Titel „Goldschmied“ begegnen wir wieder in MARIETTE, *Mast.* D 61, wo ein  „Aufseher der Goldschmiede“ und ein  „Goldschmied“ auf der Scheintür des *Dw'nr* als Totenpriester auftreten, zusammen mit dem  „Vorsteher der Bildhauer“ und seinen zwei Gehilfen, den  „Bildhauern“; für diese Verbindung mit den *gwtj* siehe auch oben Nr. 9.

Nr. 15. In MARIETTE, *Mast.* C 3 trägt der Grabherr *W'rpth* zweimal als einzige Titel die Bezeichnungen   „Königsabkömmling, Vorsteher der Goldschmiede und königlicher Schmuckbeamter“.


Nr. 16. Eine Verbindung von Erzarbeiter und dem Werkstoff Kupfer liegt bei *Nfrst* vor, *Giza* IX, Abb. 24 und Taf. XII b:  Kupferschmied.

Nr. 17. Eine degenerierte Form unseres Zeichens begegnet uns in CAPART, *Rue de tomb.* Taf. XXIII, jetzt deutlicher wiedergegeben in SCHÄFER, *Atlas* III, Taf. 34. Da wird das Metallwägen vorgenommen von einem  ; hier läuft die Hieroglyphe oben in eine Spitze aus, und man könnte versucht sein, an das Zeichen für „Erz“ zu denken, siehe oben unter B, aber ein „Vorsteher des Erzes“¹⁾ ist uns sonst nie belegt, während der „Vorsteher der Erzarbeiter“ uns eine vertraute Figur ist.

Nr. 18. Als letzte werden drei Belege angeführt, in denen zwar deutlich unsere Hieroglyphe wiedergegeben ist, aber zusammen mit einem als Zusatz. MARIETTE, *Mast.* D 26 nennt sich der Grabherr „Vorsteher aller Arbeiten“, beginnt aber seine Titel mit einem  .

Nr. 19—20. In MARIETTE, *Mast.* D 43 = Urk. I 191 führt *Itws* unter seinen Ämtern auch das eben erwähnte  an, und sein ältester Sohn trägt den Titel  . Was die Form des Zeichens bei *Itws* anlangt, hatte SETHE ebenda Z. 11 in einer Anmerkung darauf hingewiesen, daß v. BERGMANN von der Wiener Scheintür ein   *brj-c prj-cj* in seiner Veröffentlichung angibt; aber auf einer Photographie der betreffenden Stelle, die ich Herrn v. KOMORZYNSKI verdanke, steht ganz einwandfrei unser Zeichen, mit breitem oberem Ende und gebogenem Untertheil; es liegt also ganz korrekt die eine der beiden Formen des Ofens vor, die oben verwendete Drucktype ist nach der Photographie eigens hergestellt worden.

b) Die Erklärung des Zeichens.

Von der Hieroglyphe für „Erzarbeiter“ sind nach den unter a) angeführten Belegen deutlich zwei verschiedene Formen in Gebrauch. Die eine dieser Varianten zeigt große Ähnlichkeit mit *Sign-list* W 13 ; der Unterschied zu dieser Type liegt hauptsächlich darin, daß die allmähliche Einziehung der Seitenlinien nicht gleich am oberen Ende beginnt; sie verlaufen hier zunächst ein kleines Stück senkrecht und biegen sich erst dann zu dem gerundeten, geschweiften breiten Boden; ganz deutlich so auf der Hieroglyphe des *Itws* und des *Kj* Berl. Mus. Nr. 7773.

Das ist aber genau eine Form des Schmelzofens²⁾, wie er in den Reliefs des Alten Reichs mehrfach dargestellt wird; uns allen wohl am besten bekannt aus *Ti*, Taf. 134. Diese Gestalt des Ofens bedarf einiger Erklärungen. In Wirklichkeit hatte das Bild der Schmelze wohl ein ganz anderes Aussehen: die Tiegel, die das zu schmelzende Metall enthielten, steckten in einem Haufen Holzkohlen, den man um und über ihnen aufgeschichtet hatte, so daß von der Form der Behälter wenig zu erkennen war. Der Zeichner von *n'hm-br*, CAPART, *Rue de tomb.*, Taf. XXXIII = *Atlas* III, Taf. 34 stellte daher zwischen³⁾ die Bläser einfach einen konischen Haufen⁴⁾. Ähnlich ist das Bild des Schmelzofens in *Deir el-Gebrawi* I, Taf. XVI (= unsere Abb. 2), nur weiß man hier nicht, was die Einziehung ganz unten bedeuten soll; vielleicht ist nur ein Tonuntersatz angedeutet, auf dem der Kohlenhaufen stehen sollte; siehe auch aus der Spätzeit den formlosen Haufen *Atlas* I, Taf. 36. Von DAVIES wird der Kohlenhaufen *l. c.* als rot gemalt angegeben, da er ja glühend gedacht ist. Eine ähnliche Form hat auch der älteste uns bisher bekannte Beleg, der aus dem Grabe der Königin *Mrtj'nh III* stammt. Zwar ist die Darstellung verwittert und auf der Wiedergabe *BBM* XXV bleibt die Form undeutlich, aber Herr W. Stevenson

¹⁾ *Atlas* III, Textband S. 60 als „Barrenverwalter“ übersetzt.

²⁾ Wie schon EDEL vermutet hatte.

³⁾ „Das ist mitten unter sie“, SCHÄFER, *Atlas* III, S. 60 Anm. 3.

⁴⁾ *Atlas* III, S. 60 „ein Gebilde, das wie ein umgestülpter Topf aussieht, aber nur das Kohlenfeuer mit dem Schmelztiegel sein kann“.

SMITH hatte die Freundlichkeit, mir eine große, gute Photographie zur Verfügung zu stellen, und auf der läßt sich trotz der Verwitterung feststellen, daß der Ofen einen bienenkorbähnlichen Umriss \square aufweist, also oben gerundet ist, nicht spitz, wie die Ausschwüngen des Steines an dieser Stelle nahelegen könnten.

Eine der verschiedenen Lösungen für die Aufgabe, in diesem Kohlenhaufen den Inhalt anzugeben, führte nun zu dem vom Zeichner des *Ti* gewählten Bilde. Wie wir von anderen, weiter unten mitgeteilten Darstellungen lernen, standen in dem Ofen die \square -Tiegel, mit ihren Rücken gegeneinander; es werden nur zwei Tiegel wiedergegeben, öfter aber werden wir mehr annehmen dürfen, etwa vier kreuzweise gestellt. Damit ergab sich in der Mitte der Holzkohlen ein Gebilde wie ein Säulenstumpf, das wegen der gekrümmten unteren Enden der Tiegel sich dem Fuß zu verbreitern mußte; so läßt sich bei *Ti* der breite geschwungene Unterteil erklären. Ähnlich wie bei *Ti* ist der Schmelzofen in DAVIES, *Deir el-Gabravi* I, Taf. 16 gezeichnet (= Abb. 1), und es sei angemerkt, daß hier in einer Beischrift die Berufsbezeichnung eine verwandte Form hat. Ein weiteres Beispiel siehe in *Scheich Said*, Taf. 4; hier scheint unter dem Ofen ein Untersatz dargestellt zu sein, wie er bereits oben erwähnt wurde. Endlich sei auf die Kopie des *Ibf* aus der Spätzeit, WRESZINSKI *Atlas* I, Taf. 136, verwiesen, der den Ofen als Trapez mit leise eingezogenen Seiten zeigt.

Begegnen wir neben unserem \cup -Berufszeichen einer Variante mit geschwungenem Körper und stark verengtem Oberteil, so läßt sich hier der Zusammenhang mit dem Schmelzofen noch deutlich erkennen. Wollte nämlich der Zeichner in dem Umriss den Inhalt des Kohlenhaufens nicht nur ahnen, sondern genauer erkennen lassen, so ahnte er im Bilde die Form der Tiegel genauer nach oder zeichnete sie auch in das Innere des Kohlenhaufens ein, als „unechte Durchsicht“, zu der man SCHÄFER, *Von ägypt. Kunst*, S. 124 ff. mit Abb. 68 ff. vergleiche. Das bekannteste Beispiel stammt aus *Mrrw-k3*, DE MORGAN, *Origines* I 199, in KLEBS, *Reliefs*, Abb. 68; jetzt besser wiedergegeben in SCHÄFER, *Atlas* III, Taf. 33 und genauer gezeichnet in der Publikation des Oriental Institute (= Abb. 5). Solche Darstellungsarten begegnen uns schon sehr früh, wie bei *Nbm3h-t* LD II 13 (= unsere Abb. 7). Siehe ferner die Darstellung vom *Wnt3*-Aufweg (= unsere Abb. 6). Sie zeigt uns deutlich, wie die in Rede stehende Variante unserer Hieroglyphe von den Grabbildern des Schmelzofens bestimmt wird; denn hier haben die dreimal wiederkehrenden Zeichen die gleiche Form wie der danebenstehende Ofen.

Für die genauere Deutung der Wiedergabe des letzteren ist *Wpmnfrt* sehr aufschlußreich (= unsere Abb. 8). Denn hier wird einwandfrei angegeben, wie aus dem Kohlenhaufen der (oder die) Tiegel herausragen, und darüber ist wieder eine Kappe von Holzkohlen gezeichnet. Das Bild gibt uns die beste Erklärung zu der sonst schwerer verständlichen Form des Ofens bei *Nbm3h-t*, insbesondere wird deutlich, wie das scheinbare Band im oberen Teil nichts anderes bedeutet als das obere Ende des Tiegels, wie ihn der Arbeiter rechts neben der Darstellung in den Händen hält. Wiederum ist es kein Zufall, daß für die bei *Wpmnfrt* zweimal vorkommende Berufsbezeichnung nicht das \cup gewählt wird, sondern die Variante mit dem schlankeren oberen Teil.


D. Die spätere Hieroglyphe \square

a) Nach dem Alten Reich ändern sich die Zeichen für „Erz“ und „Erzarbeiter“ ganz wesentlich. Für den Werkstoff treten im Mittleren Reich neben den Ableitungen des alten \cup auch neue Hieroglyphen der Gestalt \square auf, siehe *Wb*. I 437; für „Erzarbeiter“ erscheint ebenda S. 438 ein \cup als übliches Zeichen des Mittleren Reichs, das aber dann durch \square u. ä. ersetzt wird.

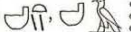

Da fragt es sich, ob und welchen Zusammenhang diese neuen Formen mit den alten unter B. und C. besprochenen haben.




In erster Linie muß festgestellt werden, was die Hieroglyphe darstellt. Darüber dürfte eigentlich gar kein Zweifel bestehen; denn wir begegnen ihr mehrfach bei den Darstellungen des Metallschmelzens. Bei *Mrrw-k3* (= unsere Abb. 5) gießt rechts von den Bläsern ein Arbeiter das geschmolzene Metall aus einem ebensolchen \square in ein Gefäß aus; KLEBS, *Relief* S. 88 macht schon darauf aufmerksam, daß es dieselbe Gestalt wie die im Ofen stehenden Tiegel habe. Genau der gleichen Form begegnen wir bei der parallelen Szene in der Hand des Mannes, der das geschmolzene Kupfer ausgießt, in *Wpmnfrt* (= Abb. 8).



Damit sind wir auf dem rechten Weg der Erklärung des Zeichenwandels; aber noch scheint ein Hindernis zu bestehen: bisher war es der Schmelzofen, den die Berufsbezeichnung der Erzarbeiter wiedergab, jetzt aber soll es der Tiegel sein. Aber durch glückliche Verumständungen sind wir in der Lage, den Wechsel durch Zwischenformen ohne Schwierigkeiten zu erklären. In den bisher beschriebenen Szenen des Schmelzens waren immer mehrere Tiegel im Kohlenhaufen vorausgesetzt, die gegeneinander standen, so daß sich ein Bild ergab, das auf beiden Seiten, rechts und links, die gleichen Linien zeigte. Nun waren aber auch Eintiegel-Schmelzöfen im Gebrauch, und bei ihnen mußte die Kontur eine wesentlich andere sein. Das bis vor kurzem einzige bekannte Beispiel findet sich in WRESZINSKI, *Atlas* I, Taf. 402 (= unsere Abb. 9). Hier bleibt der Tiegel, wie auf manchen oben beschriebenen Beispielen mit mehreren Tiegeln, ebenfalls unsichtbar, aber das Bild gestattet nur die Annahme eines einzigen \square in den Holzkohlen stehend. Nicht umsonst sind wohl auch nur zwei Arbeiter, die als Bläser auftreten. War nun unsere Vermutung richtig, daß die Hieroglyphe der Berufsbezeichnung des Erzarbeiters nach der Form des Schmelzofens wechseln kann, so könnte sie ebensowohl die Gestalt des hier dargestellten Eintiegel-Schmelzofens annehmen, und tatsächlich läßt sich ein Fall nachweisen, bei dem ein solcher Ofen und die Hieroglyphe für „Erzarbeiter“ die gleiche Form aufweisen:

Bei BLACKMAN, *The Rock Tombs of Meir* V, Taf. XVI u. XVII blasen drei Arbeiter vor einem Schmelzofen, der nur einen Tiegel enthält; setzte man einen zweiten Ofen daran, Rücken gegen Rücken, so ergäbe sich eine der obengenannten Varianten des Ofens mit breitem oberen Ende. Nun wird ein in Holzkohlen stehender Tiegel mit seinem gebogenen unteren Ende nicht sehr fest stehen, das Bild aus *Wpmnfrt* bestätigt die Furcht, daß er leicht umfallen könne, und darum hat man auf unserer Darstellung den Ofen wider eine Steinplatte oder ein Mäuerchen gestellt. Rechts von dem Bilde gießt ein Arbeiter aus einem Tiegel von ungewöhnlich massiver Gestalt das geschmolzene Metall in einen sehr flachen Napf aus, siehe Abb. 10. Ganz rechts, vor dem Grabherrn, steht ein Aufseher in gebeugter Haltung und überreichte in fertiges Metallgefäß. Er trägt den Titel . Sein Titel wird von BLACKMAN, ebenda S. 25, übersetzt: „Overseer of the crucible (or perhaps furnace)“. Der Zweifel, ob ein Ofen oder ein Tiegel dargestellt werden soll, ist berechtigt; denn wenn auch ein Tiegel gewöhnlich bei unseren Darstellungen ganz anders aussieht, ist er doch, wie bemerkt, in der Hand des Arbeiters abweichend dargestellt. Die klare Form \square findet sich auf unserer Abb. 5 (*Mrrw-k3*), auch Abb. 8 (*Wpmnfrt*) und sonst, während er bei *Ti* rauher und schwerer aussieht, wie auch LD II 49. Vielleicht liegt der Wechsel in der Wiedergabe daran, daß man das eine Mal den Tiegel in seiner reinen Form zeichnen wollte, das andere Mal aber beim Gebrauch, also mit allem, was sich an seine Außenwände an Holzkohle und Erde festgesetzt hatte. Wenn daher der Tiegel nicht bei seiner Verwendung in den Darstellungen wiedergegeben wird, sondern in einem Titel erscheint, könnte es wie in unserem Falle unsicher bleiben, was hier gemeint ist; doch ist der

zweiten Erklärung BLACKMAN's (furnace) entschieden der Vorzug zu geben; aber andererseits kann der Titel nicht lauten „Vorsteher des Schmelzofens“, denn eine solche Bezeichnung ist sonst nie belegt. Vielmehr muß „Vorsteher der Erzarbeiter“ übersetzt werden, einerseits, weil das ein häufiger Titel ist (s. oben unter C¹), und dann, weil bei diesem Titel das dem *imj-r3* folgende Zeichen nie einen Tiegel wiedergibt, sondern den Ofen, in dem die Tiegel stehen. BLACKMAN, l. c. Taf. XVI–XVII, gibt uns also bisher zum ersten Male einen Beleg für die Schreibung der Berufsbezeichnung mit dem Bild eines Eintiegel-Schmelzofens.

Die beste Bestätigung für diese Erklärungen bieten die Schreibungen für den „Erzarbeiter“ im Mittleren Reich; nach *Wb.* I 438 ist die übliche Form dieser Zeit . Das Zeichen ist nach dem Voraufgehenden ganz zwanglos als ein Eintiegel-Schmelzofen zu deuten; man setze nur zwei dieser Hieroglyphen mit dem Rücken gegeneinander und man hat das alte Berufszeichen . Dieser schon am Ende des Alten Reiches (*Meir* V) auftretende Wechsel vom Ofen mit mehreren Tiegeln zum Eintiegelofen als Hieroglyphe dürfte zur Grundlage haben, daß letzterer häufiger im Gebrauch war, siehe *Atlas* I 402.

b) Im Neuen Reich tritt der Tiegel selbst an Stelle des Ofens mit einem Tiegel als Berufsbezeichnung auf, und auch das dürfte im Zusammenhang mit einem Wandel in der Art des Erzsammelns stehen. Wir suchen jetzt vergebens nach den alten Bildern, auf denen die Bläser rund um einen einfachen Kohlenhaufen hocken, in den die Tiegel gestellt waren. Hier ist nicht der Ort, der Entwicklung im einzelnen in Bild und Beischrift nachzugehen, es sei nur auf die Umstellung hingewiesen, die der Blasebalg mit sich bringen mußte, und auf die schweren Tontröge , in denen nun das Holzkohlenfeuer angefaßt wurde und in deren Inneren die Tiegel verschwanden. Da ging es nicht mehr an, den primitiven Kohlenhaufen mit seinen Tiegeln als Berufsbezeichnung der Erzarbeiter zu verwenden, und man wählte nun das Wesentliche aus, das durch alle Wandlungen gleich blieb, den Schmelztiegel. Das war um so verständlicher, als vom Ende des Alten Reiches an der Eintiegel-Schmelzofen stärker verwendet wurde und sich im Mittleren Reich daher das  als Berufsbezeichnung herausgebildet hatte, das in seinem Umriß sich dem  näherte.






Über den genaueren Zeitpunkt, an dem der Wechsel beginnt, wissen wir ebensowenig wie über ein anfängliches Nebeneinander der beiden Formen; das Material ist allzu dürftig, um etwas Sicheres aussagen zu können, aber eines spricht dafür, daß der Tiegel  schon im Mittleren Reich als Berufszeichen vertreten war; denn nach *Wb.* I 437 kommt in dieser Zeit  zur Bezeichnung des Erzes vor, und da Werkstoff- und Berufsbezeichnungen in ihren Hieroglyphen seit Ende des Alten Reiches sich zu nähern begannen, dürfte das neue Zeichen im Mittleren Reich wenigstens gelegentlich auch schon den Kupferschmied bezeichnet haben, wie es im Neuen Reich ausschließlich der Fall war; aber eine Zusammenstellung aller Belege für *b3j* und eine Nachprüfung der Gestalt ihrer Hieroglyphen ist mir nicht möglich.



E. Die Lesung der Zeichen

In all den angeführten Belegen findet sich kein einziger, der zu dem Wortzeichen für „Erz“ eine lautliche Ergänzung aufweist. Für die unbekannte Lesung der Hieroglyphe ist also kein Anhalt gegeben.


















¹) Und weil die Hieroglyphe des Schmelzofens allein, ohne *shd* oder *imj-r3*, so oft den einfachen Erzarbeiter bezeichnet.





²) Belege aus dem MR u. a. Berlin 7309 und Wien 46.






Aber auch die Zeichen, die den Beruf der „Erzarbeiter“ angeben, treten fast ausnahmslos ohne ein beigegebenes Lautzeichen auf, das uns einen Hinweis auf die Lesung geben könnte. Ein schwieriges Problem bilden die drei vereinzelter Fälle, in denen statt des einfachen  ein  steht; sie scheinen vorläufig jeder Erklärung zu spotten. Die Belege sind, wie oben erwähnt, *MARIETTE, Mast. D 26*  in *'Trj'nb*,  bei *Itw3*, *MARIETTE, Mast. D 43* und  bei seinem ältesten Sohn; sie sind zeitlich und örtlich (Saqqâra) verbunden, und sicher ist, daß eine Berufsbezeichnung für „Erzarbeiter“ vorliegt, wie sich aus der Form der ersten Hieroglyphe ebenso ergibt wie aus den anderen Titeln der in Frage kommenden Personen. Da müssen rein theoretisch alle Möglichkeiten erörtert werden, wenn manche auch von vorn herein als aussichtslos erscheinen mögen.







1. Zunächst könnte es sich um eine Verschreibung handeln, also trotz der Sicherheit, daß als erstes Zeichen unser  zu gelten hat, eine Verwechslung mit  vorliege. Sachlich wäre gegen diesen Titel nichts einzuwenden, es spräche nämlich nicht von vornherein die Stellung der Grabinhaber gegen ihn; denn ein *brj*-e war beim Kunstgewerbe nicht einfach ein Handlanger oder Geselle, der Titelinhaber konnte eine gehobene Stellung einnehmen; den besten Beleg dafür bietet *'Imhpt* im Pelizaeus-Museum von Hildesheim; er ist *brj*-e der Lederarbeiter und *rb-njst* und konnte für sich und seine Gemahlin eine schöne Statuengruppe herstellen lassen. Um so mehr konnte ein „*brj*-e des Hofes“ Rang und gute Einkünfte besitzen.


























Aber die Möglichkeit einer Verwechslung erscheint trotzdem ausgeschlossen; die Inschriften in *Itw3* sind vollendet ausgeführt, unsere Hieroglyphe darf dort als Muster gelten, und man kann daher bei den Zeichen mit so groben Versehen unmöglich rechnen.

2. Von vornherein erscheint es auch ausgeschlossen, bei unserer Bezeichnung das  als Deutzeichen anzunehmen. Zwar besteht im Alten Reich keine feste Regel über die Setzung des Determinativs (EDEL, *Altäg. Gr.*, S. 54 ff.), aber es wäre immerhin befremdlich, wenn man einem solchen nur in drei von den zahlreichen Belegen eines Wortes begegnete. Ausschlaggebend aber ist, daß  als Deutzeichen einer Tätigkeit im Alten Reich überhaupt nicht belegt ist. Dazu existierte in unserem Falle ein eigenes Zeichen, Ideogramm und Determinativ; es zeigt den Mann mit dem besonderen Blasrohr, *Wb.* II 236; diese Hieroglyphe erwartete man in unseren Beispielen, wie entsprechend der Mann mit dem Ruder in der Hand für *šed* „Ruderer“ gebraucht wird (*Wb.* IV 309). Dabei kann man nicht etwa unterstellen, daß  als Ersatz für das kompliziertere Zeichen des Bläfers genommen wurde, so etwas wäre überhaupt erst nach dem Mittleren Reich in Erwägung zu ziehen, wo etwa für  ein  eintreten kann, das seinerseits oft mit  wechselt. Man verweise nicht auf das    , den „Goldschmied“, *Wb.* II 241, bei dem eine Ableitung von *nbw* „Gold“ vorliegt und nicht von „Blasen“, und das gelegentlich neben    aufgeführt wird, *Belegstellen* II S. 345; das ebenda aus dem Mittleren Reich stammende Beispiel schreibt    .

3. Um nichts unversucht zu lassen, könnte man erwägen, ob  nicht selbständig sei, also ein Titel  vorliege. Doch für eine solche Bezeichnung einer bestimmten Tätigkeit mit dem Zusatz  fehlt uns jede Grundlage. Zwar dürfte man darauf verweisen, daß die Bildungen mit  manchmal seltsam sind, auch schwer einen Zusammenhang mit der Grundbedeutung „Arm“, „Hand“ erkennen lassen, aber unter all den Belegen, die *Wb.* I 156 ff. aufgeführt werden, findet sich keiner, der uns bei der Deutung unserer Zeichengruppe weiterhelfen könnte.

4. Dann muß man sich mit der Frage befassen, ob wir in  das 'als lautliche Ergänzung des Wortzeichens in Erwägung ziehen dürfen. Da kann es kein Hindernis für eine solche Lösung sein, daß die Vorkommen mit  sich auf zwei Maṣtabas beschränken. Die ägyptische Rechtschreibung ist sehr eigenwillig; für das hundertmal belegte  „Diener“ sind uns nur ganz wenige Belege mit Schreibung des zweiten Radikals  überkommen, und zwar bei Personen-namen. Wenn wir daher auch theoretisch das Vorliegen eines auf 'auslautenden Stammes bei  annehmen dürften, so muß andererseits darauf aufmerksam gemacht werden, daß uns kein solches Wort, etwa in einer verwandten Bedeutung, überliefert ist oder das irgendeine Verbindung mit „Erzarbeiter“ oder „Erz“ aufwiese.

5. Endlich muß untersucht werden, ob sich nicht Anhalte für die Lesung aus den übrigen Beischriften zu den Darstellungen ergeben, in denen unsere  auftreten. Das Bild, das sie mit ihren langen Rohren um den Ofen hockend wiedergibt, trägt wiederholt die Überschrift    u. ä. 1) = Das Blasen des Feuers zum Schmelzen des Erzes, *nbj.t bjt?*; und da auf denselben Bildern die Blasenenden  genannt werden, könnte man annehmen, daß ihre Hieroglyphe eben diese Tätigkeit bezeichnen solle und *nbj(w)* zu lesen sei. Dem steht aber gegenüber, daß unser  den Schmelzofen mit Holzkohlen und Tiegel wiedergibt, und die Bezeichnung dieses Ofens hat man schwerlich von *nbj* „blasen“ abgeleitet, und von diesem das Wort für die Bläser, für die ja ein eigenes Zeichen vorhanden war, der Hockende mit dem Blasrohr, siehe weiter oben.

Eine Verbindung von *nbjt* mit den Erzarbeitern schien sich indirekt aus S. HASSAN, *Excav.* VI 187, fig. 192 zu ergeben, da *nbjt* hier mit der Herstellung des Schmuckes zusammengebracht wird. Da begegnet uns der Titel                           <

	II.arel	Nennungen			
Mariette, Mast. D 56	O	O	● O O		<i>Nj-mst-t-R^c</i>
Firth-Gunn, Teit Pyr.-Cem. I 157 ff.	O	O	O ● O		<i>K3-m-in-w</i>
Bissings, Re-Helligrum I 54, III 41			●		Sonnentempel Neuserre
Seindorff, Grab des Ti	O	O	● ●		<i>Tj</i>
Mariette, Mast. C 1 (H 14)	O		O O		<i>Sy-i-Pth</i>
Berlin 1159		O			<i>Mst-g^m-Pth</i>
Mariette, Mast. D 59	O	O	●		<i>Dm³-tp</i>
Mariette, Mast. D 67	O	O			<i>Nb-t-br-s</i>
Mariette, Mast. D 23	O	O	● ●		<i>K3-m-uf-r-t</i>
Junker, Giza IX 154 ff.	O	O	O		*Tg ^m -bp
Selim Hassan, Exc. at Giza II 202 ff.	O	O	●		<i>Nj-mst-t-R^c</i>
Mariette, Mast. D 60	O	O	O		<i>Htp-Hr-3b-tj</i>
PSBA XXVII (1905) 34	O				<i>Nfr-kd</i>
Borchardt, Grabdenkmal des Neferirkare 126 ff.				Nicht vor Menkauhor	Pyr. Neferirkare
Mariette, Mast. D 40	O	O	O		<i>Gph-m-c-R^c</i>
Mariette, Mast. D 53	O	O	●		<i>Nfr-tr-t-Pth</i>
Selim Hassan, VI/III 81 ff.	O	O	●		<i>Hmw</i>
Borchardt, Festschr. Ebers 8 ff.			O		Abrech. Pap.
	Giza Sakkara	Osiris Anubis	Unas Asosi Menkauhor Neuserre Neferere Neferirkare Sahure Userkaf Schepseskaf Mykerinos Chepren Cheops Snofru	3bt-R ^c Ssp-ib-R ^c Htp-R ^c Si-t-ib-R ^c Spt-R ^c Nicht vor Asosi Menkauhor Nicht vor Asosi (X) Nicht vor	

[illegible]

	Lage	Nennung von	
	Giza Sakara	Ostis Amnis	Sph- Rc Sp-h- Rc Hhp- Rc Si-i-h- Rc Shp- Rc Nfr- Rc Unas Asoi Menkahtor Neuserre Neferire Neferikare Satue Usetkat Schepeskaf Mykerinos Cheops Snofru
Sethe, Urk. I 241			Pal. Stein
ZÄS 80 (1955) 143			Täfelchen Abusir
ZÄS 53 (1927) 55f.			Vase Kythera
Mariette, Mast. B 10	o		'Iffj
Berlin 11661			(zerstört)
Berlin 11467/69		o	K3-j-hp
Mariette, Mast. D 51	o	o	Pth-hip
London 63 (1156)		o	W3i-k3
Berlin 11664		o	Nj-nb-hnm-w
Kairo 1462		o	Nfr
Mariette, Mast. D 49	o		Hnm-hip
Quibell, Exc. at Saq. III 25 ff.	o		Nj-k3-w-Hr
Mariette, Mast. H 6	o	o o	(zerstört)
Mariette, Mast. D 11	o	o	Tp-m-nh
Maspero, Trois Années. Mem. Miss. I 190 ff.	o		Dw3-Rc
Mariette, Mast. D 47	o	o	Nn-hj-k3
Mariette, Mast. D 52	o	o	Sn-mw-nh
Anc. Eg. IV (1917) 62 ff.		o	Nj-k3-w-Pth
Junker, Giza IX 108 ff.	o	o	Sd3wg
Sethe, Urk. I 244			Pal. Stein
Mariette, Mast. C 15	o		Tij
Kairo 99	o		(zerstört)
Sethe, Urk. I 248			Pal. Stein
Sethe, Urk. I 249			Pal. Stein
Sethe, Urk. I 41			W3i-Pth
Borchardt, Grabdenkmal des Neuserre 68 f.			Pyr. Neferirkare
Kairo 55	o		Spis-Rc
Kairo 55	o		Nj-nh-Rc-wr
Mariette, Mast. D 55	o	o o	Nfr-ir-t-n-f
Mariette, Mast. D 20	o		Wr-ir-n
Mariette, Mast. D 24	o	o	Nj-m3-t-Pth
PSBA XXVII (1905) 32	o		Sr-nfr
Kairo 510			Nfr-ir-s
Kairo 1349			Hp-dr
LD II 97a	o		Sim-w
LD II 100c	o	o	K3-m-hd
Mariette, Mast. D 54	o		Spit-Pth
Mariette, Mast. D 61 (H 15)	o	o	Dw3-n-j-Rc
Selim Hassan, Exc. at Giza V 237 ff.	o	o o	Wr-hw-w
Mariette, Mast. D 48	o	o o	Nj-k3-nh
Firth-Gunn, Teti Pyr. Cem. I 165 ff.	o	o	Shtpw
Kairo 1416	o	o o	Nj-k3-w-Rc
London 80 (710)	o	o o	Wr-ir-n-Pth
Murray, Saq. Mast. 7 ff.	o	o o	Shm-k3
Mariette, Mast. D 16	o	o o	nh-m-e-k3
Mariette, Mast. D 28	o	o o	Snim-lb
LD II 59a, b	o	o	Iij
Mariette, Mast. D 42	o	o	Pth-b3-w
Mariette, Mast. D 56	o	o	Nj-m3-t-id
Firth-Gunn, Teti Pyr.-Cem. I 157 ff.	o	o	K3-m-sn-w
Bissing, Re-Heiligtum I 54, III 41			Sonnentempel Neuserre
Steindorff, Grab des Ti	o	o o	Tj
Mariette, Mast. C 1 (H 14)	o		Spit-Pth
Berlin 1159		o	M3'-hrw-Pth
Mariette, Mast. D 59	o	o o	Dw3-hp
Mariette, Mast. D 67	o	o o	Nt-h-pr-s
Mariette, Mast. D 23	o	o	K3-m-nfr-t
Junker, Giza IX 154 ff.	o	o	Inpw-hip
Selim Hassan, Exc. at Giza II 202 ff.	o	o o	Nj-m3-t-Rc
Mariette, Mast. D 60	o	o o	Htp-Hr-sh-tj
PSBA XXVII (1905) 34	o		Nfr-hd
Borchardt, Grabdenkmal des Neferirkare 126 ff.			Pyr. Neferirkare
Mariette, Mast. D 40	o	o o	nh-m-e-Rc
Mariette, Mast. D 53	o		Nfr-ir-t-Pth
Selim Hassan, Exc. at Giza			Nj

Abbildung :

durchweg mittlere Hofbeamte — Friseure, Barbieri, Vorsteher der königlichen Kleider, Vorsteher der beiden Bäder, Salbenvorsteher, Leiter der Schreiber der Bittgesuche, Gerichts-, Schatzhaus- und Scheunenvorsteher etc.¹⁾ Zu einem oder mehreren der sechs Sonnenheiligtümer sind sie durch folgende Titel in Beziehung gesetzt:

<i>hm-ntr</i>	57 mal ²⁾
<i>šd hm-ntr</i>	1 mal ³⁾
<i>imj-ht hm-ntr</i>	3 mal ⁴⁾
<i>w^cb</i>	2 mal ⁵⁾
<i>šd w^cb</i>	3 mal ⁶⁾
<i>imj-r3 šn^c</i>	3 mal ⁷⁾
<i>imj-r3 hm-t-šm^c-t</i>	1 mal ⁸⁾
<i>imj-r3</i>	4 mal ⁹⁾

Über Dreiviertel der 50 Priester bzw. Beamten sind außerdem als *w^cb*, *hm-ntr* etc. im königlichen Totendienst beschäftigt, wobei die bereits von SETHE festgestellte Korrespondenz ihrer Tätigkeit an bestimmten Pyramiden und Sonnenheiligtümern¹⁰⁾ in Übereinstimmung mit den Angaben des Palermosteines¹¹⁾ eine enge Verbindung von fünf der sechs Heiligtümer mit je einem König der 5. Dynastie aufzeigt (vgl. Abb. 1):

<i>Nhn-R^c</i>	Userkaf
<i>Šht-R^c</i>	Sahure
<i>šf-t-ib-R^c</i>	Neferirkare
<i>Šsp-ib-R^c</i>	Neuserre
<i>šht-R^c 12)</i>	Menkauhor

Für das sechste Heiligtum, *Htp-R^c*, ist eine ähnlich enge Verbindung nicht ohne weiteres gegeben, aber doch mit großer Sicherheit anzunehmen. Da der einzige Beleg im Grab des Ti

¹⁾ S. auch Hinweis HELCK, *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des AR. Ägyptol. Forsch.* 18 (1954) 120.

²⁾ Die verschiedenen Variationen dieses weitaus am meisten vorkommenden Titels (vgl. Zusammenstellung ZÄS 27 [1889] 113 Anm. 3) scheinen ohne Bedeutung. Hervorzuheben ist dagegen die ausschließlich auf das *šf-t-ib-R^c* beschränkte und dort relativ häufige Verbindung mit Hathor (MARIETTE, *Mastabas* C 1, D 42, D 48, D 56; Kairo 1416; Berlin 1159; London 80 [718]; LD II Taf. 59 a b; FIRTH-GUNN, *Teti Pyr. Cem.* I 157 ff.; MURRAY, *Saggar Mastabas*, Taf. 7) sowie die einmal, für das *Nhn-R^c*, belegte Verbindung des Titels mit Horus (MARIETTE, *Mastabas* D 11). Für die Erwähnung auch anderer Götter als Re — besonders Hathor — in den Sonnenheiligtümern des Userkaf, Sahure und Neuserre vgl. SETHE, *Urkunden* I 241, 244 und KEES, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re* III 42, 44, 50.

³⁾ Nur einmal, in Verbindung mit dem *šf-t-ib-R^c* belegt (MARIETTE, *Mastabas* D 22 — Grab des Ti).

⁴⁾ Einmal in Verbindung mit *šf-t-ib-R^c* (MARIETTE, *Mastabas* D 24), zweimal zusammen mit *šht-R^c* (D 40 und 53) belegt.

⁵⁾ Nur bei *Nhn-R^c* (D 47) und *Šht-R^c* (C 15) belegt.

⁶⁾ Ausschließlich in Verbindung mit dem *Nhn-R^c* belegt (D 48, 49).

⁷⁾ Zweimal mit *Nhn-R^c* (Berlin 11664, London 63 [1156]), einmal mit *šf-t-ib-R^c* (Kairo 1349) belegt.

⁸⁾ Nur am *Nhn-R^c* belegt (Kairo 1462).

⁹⁾ Im Grab des Ti (D 22) in Verbindung mit sämtlichen vier dort genannten Heiligtümern (*Šht-R^c*, *šf-t-ib-R^c*, *Htp-R^c* und *Šsp-ib-R^c*) belegt.

¹⁰⁾ ZÄS 27 (1889) 115 ff.

¹¹⁾ SETHE, *Urkunden* I 241, 244, 248 und 249.

¹²⁾ Für die von SCHOTT, *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* Heft 5, 149 erwähnte Umbenennung des Heiligtumes in *šht-Ḥr* ist kein Beleg gegeben.

zeigt, daß ein Ansatz nach Neuserre kaum in Frage kommt¹⁾, kann es nur seinem Vorgänger Schepesekare-Neferefre oder dessen Gegenkönig (?) Chaneferre zuzuordnen sein²⁾. Für die gesamte Königsgruppe von Userkaf bis Menkauhor ist damit eine geschlossene Reihe von Sonnenheiligtümern bekannt. Ihr Einsetzen unter dem ersten König der 5. Dynastie Userkaf erhält durch die bekannten Angaben des Pap. Westcar zwar keine Erklärung, aber doch einen höchst lebendigen Hintergrund³⁾.

Für das plötzliche Abbrechen der Tempelreihe nach Menkauhor andererseits ist bemerkenswert, daß keine der insgesamt 50 Personen, die an Sonnentempeln tätig waren, einen späteren Königsnamen als Menkauhor erwähnt (vgl. Abb. 1)⁴⁾. Trotz aller Vorsicht, die einer Datierung von Gräbern nach Königsnamen gegenüber angebracht ist⁵⁾, darf daraus geschlossen werden, daß unter Asosi nicht nur der Bau weiterer Sonnenheiligtümer eingestellt wurde, sondern auch der Kult an den bereits bestehenden stark zurückgegangen ist. Denn wenn auch damit zu rechnen ist, daß ein Teil der Gräber, die z. B. Neuserre oder Menkauhor als spätesten Königsnamen nennen, in die Zeit des Asosi oder Unas gehören⁶⁾ — gerade die Tatsache, daß diese späten Sonnenpriester zwar wie ihre Vorgänger noch Totenpriester der Reihe Userkaf-Menkauhor, nicht mehr aber der Könige Asosi, Unas oder eventuell gar der frühen 6. Dynastie sind⁷⁾, zeigt deutlich eine Veränderung ihrer Stellung an, aus der auf ein ähnliches Zurücktreten des Kultes an den Sonnenheiligtümern selbst geschlossen werden muß. Daß andererseits der Betrieb zumindest an einem Teil der sechs Tempel auch unter Asosi und Unas noch fortgesetzt wurde, es also nicht zu einer sofortigen Schließung der Heiligtümer gekommen ist⁸⁾, zeigt der Umstand, daß im *Nḥn-Rc* des Userkaf Siegelabdrücke mit den Namen von Asosi und Unas auf-

¹⁾ Ti nennt in seinem Grab Sahure an fünf Stellen, Neferirkare an sieben und Neuserre an einer Stelle, er dürfte von letzterem also nur noch die ersten Regierungsjahre erlebt haben. Im einzelnen werden im Ti-Grab genannt (vgl. STEINDORFF, *Grab des Ti* Taf. 26, 56, 109, 121, 126, 128/31, 136 und 140):

das <i>Sḥt-Rc</i> des Sahure	8 mal,
das <i>ḫt-lb-Rc</i> des Neferirkare	15 mal,
das <i>Htp-Rc</i>	4 mal,
das <i>Ṣp-lb-Rc</i> des Neuserre	1 mal,
die Pyramide des Neferirkare	8 mal,
die Pyramide des Neuserre	1 mal.

Zu beachten ist zusätzlich, daß sich die einzige Nennung von Pyramide und Sonnenheiligtum des Neuserre nicht etwa in den Hauptkulträumen des Grabes findet, sondern an der östlichen Leibung des Durchganges vom Pfeilerhof zum ersten Korridor (STEINDORFF, *Grab des Ti* Taf. 26).

²⁾ ED. MEYER, *Geschichte I*, 2 (4. Aufl.) 202 ff.

³⁾ ERMAN, *Literatur* 72 ff.

⁴⁾ Für die Teti nennende Inschrift in MARIETTE, *Mastabas E 12* (nicht E 11) hat bereits SETHE, *ZÄS* 27 (1889) 117 darauf hingewiesen, daß es sich um eine Kopie aus dem älteren Grab C 1 handelt.

⁵⁾ Vgl. z. B. das Grab JUNKER, *Giza IX* 154 ff., dessen Inhaber sowohl *ḥm nfr* des Sahure wie des Neuserre und Priester am Sonnenheiligtum des letzteren ist, während sein Vater lediglich Priester des Neuserre war.

⁶⁾ So mag es sich z. B. bei *Wr-ḥw-w* (SELIM HASSAN, *Excavations at Giza V* 237 ff.), der in seinem Grab als Priester am Sonnenheiligtum des Neferirkare neben Mykerinos nur Neferirkare selbst nennt, eventuell um denselben *Wr-ḥw-w* handeln, der noch in einem Abrechnungsbuch aus der Zeit des Asosi in Zusammenhang mit eben diesem Heiligtum genannt wird (BORCHARDT, *Festschrift für Georg Ebers* 8 ff.).

⁷⁾ Eine Begründung dafür etwa allein in der Rückverlegung der Königsnekropole nach Sakkarä zu sehen, ist kaum möglich, da damit ja keine andere räumliche Entfernung gegeben ist als sie bereits für Pyramide und Sonnenheiligtum des Userkaf bestanden hat.

⁸⁾ Darauf weisen außerdem auch Inschriftreste aus dem Sonnenheiligtum des Neuserre hin, in denen BORCHARDT eventuell eine Restaurationsinschrift des Asosi erkennen zu können geglaubt hat (BORCHARDT, *Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re [Rathures]* I 72 f.).

gefunden worden sind¹⁾ und das *ḫt-lb-Rc* in den Bruchstücken eines alten Abrechnungspapyrus zusammen mit Asosi genannt wird²⁾.

2.

Die Bedeutung der einzelnen Sonnenheiligtümer scheint, wie ein Vergleich ihres Vorkommens in Privatgräbern zeigt, sehr unterschiedlich gewesen zu sein. Von den 50 an Sonnentempeln tätigen Personen wird erwähnt:

<i>Nḥn-Rc</i>	24 mal
<i>Sḥt-Rc</i>	3 mal
<i>ḫt-lb-Rc</i>	29 mal
<i>Htp-Rc</i>	1 mal
<i>Ṣp-lb-Rc</i>	12 mal
<i>ḫt-Rc</i>	3 mal

Daß diese Unterschiede nicht zufällig sein können, ist in Anbetracht der relativ hohen Gesamtzahl von Erwähnungen offensichtlich. Die naheliegende Erklärung, sie im verschiedenen Erbauungsdatum der sechs Heiligtümer begründet zu sehen, ist jedoch nur für drei von ihnen zu vertreten: *Nḥn-Rc*, *Ṣp-lb-Rc* und *ḫt-Rc*, bei welchen die Abnahme der Belege vom ältesten zum jüngsten mit der zeitlichen Erbauungsdifferenz gut übereinstimmt (vgl. Abb. 2).

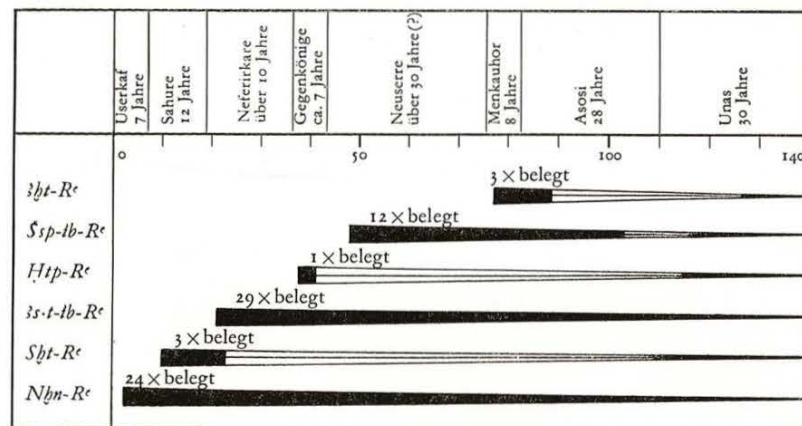


Abbildung 2



Von den anderen drei Heiligtümern ist das *ḫt-lb-Rc* des Neferirkare mit 29 Erwähnungen zahlreicher belegt als selbst das älteste der gesamten Reihe und legt damit die Vermutung





¹⁾ STOCK, *ZÄS* 80 (1955) 144.






²⁾ BORCHARDT, *Festschrift für Georg Ebers* 8 ff.

nahe, in ihm das vielleicht bedeutendste Sonnenheiligtum der 5. Dynastie überhaupt zu sehen¹⁾. Die Tatsache, daß es der am meisten erwähnte Sonnentempel ist, zeigt darüber hinaus so gut wie sicher, daß die bisher im Gelände gefundenen Anlagen *Nḥn-R'* und *Šp-lb-R'* keinesfalls die beiden einzigen tatsächlich existierenden Sonnenheiligtümer gewesen sein können. Die unverhältnismäßig geringe Belegzahl der Heiligtümer *Šḥt-R'* und *Htp-R'* wiederum kann kaum anders verstanden werden, als daß diese beiden Tempel von Anfang an eine nur sehr geringe Rolle gespielt haben²⁾. Bei dem auf Schepseskare-Neferefre bzw. Chaneferre zu datierenden *Htp-R'* stimmt dies gut mit der auch sonst auffallend geringen Denkmälerhinterlassenschaft dieser Zeit überein und findet in der Auseinandersetzung der beiden Gegenkönige seine entsprechende Erklärung³⁾. Gründe ganz anderer Art müssen bei dem *Šḥt-R'* des Sahure vorliegen, zu dessen sonstiger Bedeutung — wie sie z.B. aus seiner Pyramide bei Abusir hervorgeht — die seltene Erwähnung seines Sonnenheiligtumes in eigenartigem Widerspruch steht.


3.

Nicht weniger auffallend wie die unterschiedliche Zahl der Belege ist die Art, in der die sechs Heiligtümer im inschriftlichen Material determiniert sind. Im wesentlichen werden zwei verschiedene Zeichen gebraucht:  und  ⁴⁾. Ihre Verwendung in der Schreibung der einzelnen Heiligtümer ist wie folgt differenziert (vgl. Abb. 1):

<i>Šs-t-lb-R'</i> und <i>Šp-lb-R'</i>	ausschließlich 
<i>Šḥt-R'</i> und <i>Htp-R'</i>	ausschließlich 
<i>Nḥn-R'</i> und <i>Šḥt-R'</i>	sowohl  wie  .

Bei *Nḥn-R'*, dem ältesten der gesamten Reihe, kommen vereinzelt außerdem die Determinativa  (Kalksteintäfelchen aus der ersten Kampagne der neuen *Nḥn-R'*-Grabung),  (Kairo 1375) und  (Berlin 11661, London 63 (1156)) vor, bei denen es sich um ausführlichere Schreibungen des Zeichens  zu handeln scheint. Ebenso unterscheidet sich das Obeliskdeterminativ des *Nḥn-R'* von dem der übrigen Sonnentempel häufig durch eine aufgesetzte Sonnenscheibe:  ⁵⁾.



¹⁾ Vgl. dazu, daß auch die Pyramide des Neferirkare die größte der gesamten 5. Dynastie ist (ursprüngliche Höhe Userkaf: 44 m, Sahure: 49 m, Neferirkare: 69 m, Neuserre: 52 m).









²⁾ Beiden Tempeln gemeinsam ist, daß sie im Grab des Ti (D 22) verschiedentlich zusätzlich mit  determiniert werden, und zwar ausschließlich in den äußeren Grabteilen (STEINDORFF, *Grab des Ti* Taf. 26 und 56; Scheintür des Demez im Pfeilerhof), deren endgültige Ausführung in die Zeit des Neuserre zu datieren sein dürfte (s. oben S. 106 Anm. 1); vielleicht ein Hinweis darauf, daß zu dieser Zeit der Kultbetrieb an beiden Heiligtümern eingestellt worden ist und Ti's Vorsteher Tätigkeit sich nur noch auf die weltlichen Belange der beiden Tempel bezogen hat.

³⁾ Vgl. dazu die unfertige vierte Pyramide von Abusir, die sehr wahrscheinlich ebenfalls in die Zeit zwischen Neferirkare und Neuserre gehören dürfte (BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sahure* I 146).


⁴⁾ Für die sehr unterschiedliche Ausführung beider Zeichen, bei der besonders das letztere abwechselnd flach würfelförmig oder hoch und langgezogen dargestellt wird, vgl. z.B. BORCHARDT, *Denkmäler des A. R. im Museum von Kairo* I, 1380, 1416, 1417, 1484, 1485 und STEINDORFF, *Grab des Ti* Taf. 26, 56, 109, 121, 126, 128/31, 136, 140.

⁵⁾ S. jedoch oben Anm. 2.

⁶⁾ BORCHARDT'S Feststellung, „das Zeichen , das ... auf dem  steht, ist ... nur Teil des Namens des Sonnenheiligtumes“ (*Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re* I 12 Anm. 3), ist, wie SCHÄFER, *OLZ* 32 (1929) 722 ff. gezeigt hat, nicht gerechtfertigt. Bei MARIETTE, *Mastabas* D 16 (= Kairo 1485; man beachte den Wechsel!),

Wiederum kann es sich in Anbetracht der verhältnismäßig hohen Belegzahl nicht um bloße Zufälligkeit handeln¹⁾, sondern muß vielmehr eine bestimmte Absicht zugrunde gelegen haben, die kaum anders zu verstehen ist, als daß man bestimmte Unterschiede in der baulichen Gestalt der einzelnen Heiligtümer zum Ausdruck bringen wollte²⁾. Der Hauptunterscheidung zwischen  und  entsprechend, bedeutet dies mindestens zwei voneinander verschiedene Bauformen, für deren tatsächliche Ausführung aus der abgekürzten Zeichnung der beiden Determinativa freilich kaum Einzelheiten zu entnehmen sind. Wird jedoch der Grabungsbefund an den bisher freigelegten Heiligtümern herangezogen, so darf man für die mit  determinierte Form grundsätzlich wohl denjenigen Bautyp als verbindlich betrachten, der vom ausschließlich mit  determinierten *Šs-t-lb-R'* sowie späteren Bauphasen des teilweise mit  determinierten *Nḥn-R'* repräsentiert wird: großer offener Kulthof, in dessen westlichem Teil sich auf mastabartigem Unterbau ein gemauerter Obelisk erhebt³⁾. Derselbe offene Kulthof ist, wie die älteren Bauphasen an *Nḥn-R'* erkennen lassen, wohl auch für die mit  determinierte Bauform als wesentliches Charakteristikum anzunehmen, doch ohne daß dabei zu sichern wäre, wie weit zugleich aus der Ähnlichkeit des Zeichens  mit dem Unterteil des Zeichens  auf das Bestehen eines massivartigen Baues in diesem Hof zu schließen ist⁴⁾.

Für das Verhältnis, in dem beide Bauformen zueinander stehen, erscheint vor allem eine zeitliche Bestimmung ihres Auftretens wesentlich. Grabungsbefund am *Nḥn-R'* und Datierung der Gräber, in denen dieses Heiligtum genannt ist, lassen dabei keinen Zweifel, daß dieses älteste Sonnenheiligtum zunächst ohne Obelisk erbaut worden ist⁵⁾, später aber dann mit einem solchen versehen wurde. Die Errichtung des letzteren ebenfalls noch Userkaf zuzuweisen, liegt in Anbetracht der engen Verbindung der sechs Sonnenheiligtümer mit je einem König zwar zunächst nahe, wird dennoch aber durch das Zusammentreffen folgender Punkte höchst unwahrscheinlich bzw. unmöglich gemacht⁶⁾:

D 23, D 52 und D 55 ist  ganz deutlich zweimal, im Namen des Heiligtumes und über dem Obelisken des Determinatives, geschrieben; bei den übrigen Belegen (Kairo 55, 1642; Berlin 1159, 11467, 11664; London 51 [1143]; MURRAY, *Anc. Egypt.* 4 [1917] 63; MARIETTE, *Mastabas* D 47, D 51, D 52, H 6) kann es sich entsprechend ebenfalls nicht nur um eine Wiederholung des bereits vorausgestellten Götterzeichens an der Stelle handeln, wo es eigentlich zu lesen ist, sondern muß einen bewußten Zusatz zum Determinativ des Namens darstellen. SCHÄFER seinerseits hat übersehen, daß die eigenartige Schreibung mit der einzigen Ausnahme von Berlin 1159 ausschließlich bei dem Namen des *Nḥn-R'* vorkommt; zu seinem allgemeinen Schluß „diese Schreibungen beweisen also unwiderleglich, daß sich die Ägypter die Sonne auf dem Obelisken ruhend gedacht haben“, besteht daher zumindest auf dieser Grundlage keine Veranlassung.

¹⁾ Man vgl. zudem z.B. die fehlerlos einwandfreie Unterscheidung, die im Ti-Grab durchgeführt ist (STEINDORFF, *a.a.O.*).

²⁾ Vgl. bereits BORCHARDT, *ZÄS* 39 (1901) 102 Anm. 1.

³⁾ Vgl. BORCHARDT, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re* I; RICKE, *ZDMG* 105 (1955) *32 ff. und STOCK, *ZÄS* 80 (1955) 141 ff.

⁴⁾ Auch die bisherigen Grabungsergebnisse am *Nḥn-R'* lassen diese Frage offen. Vgl. RICKE, *a.a.O.* *33 und STOCK, *a.a.O.* 141 ff.

⁵⁾ RICKE, *a.a.O.* *33., STOCK, *a.a.O.* 142 f. und hier Abb. 1.

⁶⁾ Grundsätzlich vgl. man in diesem Zusammenhang die nicht seltene Vollendung königlicher Totenkultanlagen bzw. ihre spätere Ausrichtung auf neu auftretende kultische Anforderungen durch nachfolgende Pharaonen.

- a) Die Annalen des Palermosteines erwähnen das *Nḥn-R* noch für $\{\odot||| = 5$ oder 6. Regierungs-jahr des Userkaf ohne Obelisken¹⁾. Für seine Errichtung einschließlich der umfangreichen damit verbundenen Umbauten hätte König Userkaf demnach nur der verhältnismäßig kurze Zeitraum von zwei, höchstens drei Jahren zur Verfügung gestanden²⁾.
- b) Im Verlauf der ersten Kampagne am *Nḥn-R* kam ein beschriebenes Kalksteintäfelchen, offensichtlich eine Bauinschrift bzw. Grundsteinbeigabe zutage³⁾, die ohne Nennung eines Königsnamens die Angabe $\{\odot|||$ aufweist und den Namen des Heiligtumes mit Δ determiniert, also mit Sicherheit aus der Zeit vor der Errichtung des Obelisken, spätestens der damit in Zusammenhang stehenden umfangreichen Umbauten stammt⁴⁾. Zwei Täfelchen sehr ähnlichen Charakters mit den Angaben $\{\odot|||$ und $\{\odot|||$ wurden im Verlauf der zweiten Kampagne gefunden⁵⁾ und lassen wenig Zweifel, daß sich ihre Jahresvermerke auf eine zweijährige Zählung beziehen, also das 9. und 10. und 11. Regierungsjahr⁶⁾ des betreffenden Königs bedeuten und damit über die bisher angenommene Regierungszeit des Userkaf — 7 Jahre und eine unbekannte Zahl von Monaten — weit hinausführen. Selbst wenn man als Aushilfe annimmt, Userkaf habe seine dritte bis fünfte Zählung in jährlichem Abstand durchgeführt, lassen sich beide Angaben nicht weiter als bestenfalls in das 7. und 8. Regierungsjahr des Königs hinabdrücken⁷⁾. Sehr viel wahrscheinlicher ist daher ein Ansatz der Täfelchen und damit der Errichtung des Obelisken in die Zeit eines der länger regierenden Nachfolger von Userkaf, des Sahure oder Neferirkare.
- c) Von den zehn Gräbern, in deren Inschriften das *Nḥn-R* mit keinem späteren Königsnamen als Userkaf erwähnt wird, determinieren zwar nur zwei den Namen des Heiligtumes mit Δ , zwei weitere wechselnd mit Δ und Π ⁸⁾, die übrigen dagegen mit Π ⁹⁾ (vgl. Abb. 1), daraus

¹⁾ SETHE, *Urkunden* I 241. Die Entsprechung 5. oder 6. Regierungsjahr des Userkaf hängt davon ab, ob man für die Durchführung der Zählungen mit MEYER, *Ägyptische Chronologie* 189 f. einen von Regierungswechseln unabhängigen Turnus annimmt oder mit SETHE, *Untersuchungen* III 83 f. die Reihenfolge der Zählungen in jedem zweiten Regierungsjahr eines neuen Königs neu beginnen läßt. Nicht zu bezweifeln ist dagegen seit Vorlage des Kairener Annalenfragmentes (*Le Musée Égyptien* III [1915] 29 ff.), daß die ersten drei Zählungen des Userkaf sich mit einem Abstand von je einem zählungsfreien Jahr folgten.

²⁾ Für eine Verlängerung der Regierungszeit des Userkaf über die vom Turiner Papyrus und offensichtlich auch Manetho gegebenen unvollendeten acht Jahre hinaus besteht keine Veranlassung.

³⁾ ZÄS 80 (1955) 143.

⁴⁾ Letzteres ist insofern nicht unwahrscheinlich, da das Täfelchen auf Grund seiner Datierung in jedem Fall später als die erste Bauphase des *Nḥn-R* anzusetzen ist, andererseits aber die Errichtung des Obelisken eventuell bereits in der zweiten der vier Bauperioden, die RICKE bisher erkennen konnte, vor sich gegangen ist. Vgl. RICKE, *ZDMG* 105 (1955) *33 f.

⁵⁾ RICKE, *ASAE* 54 (1956/7) Taf. IVa, b.

⁶⁾ Je nach Ansatz der ersten Zählung ins erste oder zweite Regierungsjahr.

⁷⁾ Falls Userkaf seine erste Zählung erst in seinem zweiten Regierungsjahr durchgeführt hat, stellen bereits das achte und neunte Jahr die äußerste Grenze dar.

⁸⁾ Für D 51 beachte man dabei, daß sich die ältere Determinierung ohne Obelisk an der Serdab-Statue, die jüngere mit Obelisk an der Scheintür befindet, was mit der für die Fertigstellung des Grabes anzunehmenden zeitlichen Abfolge gut übereinstimmen dürfte. Das gleiche gilt für London 63 (1156), wo sich die Determinierung ohne Obelisk auf der Scheintür, diejenige mit Obelisk auf dem dazugehörigen Opfertrog findet.

⁹⁾ Ob es sich bei der verschiedenartigen Determinierung auf Scheintür und Opfertrog Berlin 11467/69 ebenfalls um eine absichtliche Unterscheidung handelt, ist fraglich. Das zweifellos den Obelisken zeigende Determinativ findet sich jedenfalls auch hier wieder auf dem Opfertrog.

aber auf eine Errichtung des Obelisken noch unter Userkaf zu schließen, erscheint schon deshalb äußerst fragwürdig, weil von den insgesamt 24 Gräbern, die *Nḥn-R* erwähnen, kaum nahezu die Hälfte in die kurze Regierungszeit des Userkaf gehören kann. Gräber wie D 48 oder H 6 zeigen zudem allein durch die gleichzeitige Nennung des *3f-t-ib-R* von Neferirkare oder Totenbitten zu Osiris deutlich ihre spätere Zeitstellung. Ungleich mehr Beweiskraft ist demgegenüber den Inschriften von D 11 und MASPERO, *Trois Années de Fouilles Mém. Miss. Franc.* I 190 ff. (= Kairo 1325, 1375, 1389) zuzumessen, in denen *Nḥn-R* durchweg ohne Obelisk determiniert ist, dabei aber neben dem Namen des Userkaf auch bereits derjenige von Sahure auftritt¹⁾: will man dem Schreiber nicht völlig grundlos Ungenauigkeit zur Last legen²⁾, zwei zweifelsfreie Belege, daß der Obelisk des *Nḥn-R* erst nach dem Tod des Userkaf von einem seiner Nachfolger errichtet worden ist.

Sahure, der sein eigenes Heiligtum ebenfalls noch ohne Obelisk und in offensichtlich der gleichen Form wie Userkaf erbaut hat, kommt dafür allerdings kaum in Betracht, andererseits aber auch kein späterer als Userkafs zweiter Nachfolger Neferirkare, dessen Sonnentempel erstmals einen Obelisk aufweist. Dies zeigt sowohl der Umstand, daß das *Nḥn-R* von der Zeit des Neferirkare an durchweg mit Obelisk determiniert ist, wie überhaupt die große Zahl von mit Obelisk determinierten Belegen dieses Heiligtumes (vgl. Abb. 1).

4-

Für die ältere, von Userkaf und Sahure gewählte Bauform ergibt sich damit eine Bedeutung, die über diejenige einer kurzlebigen Übergangsform erheblich hinausreicht. Ihr Vorbild dürfte sicher in Heliopolis zu suchen sein, über dessen einstige Kultanlagen wir leider so schlecht unterrichtet sind. Neben Tempelbauten mehr oder weniger üblicher Art sind von dort für die Verehrung des Re besonders zwei Kultstellen überliefert, der künstliche (?) Hügel des „Hohen Sandes“ und der Benben-Stein³⁾. Von ihnen scheint zu Beginn der 5. Dynastie vor allem der „Hohe Sand“ im Vordergrund des Kultgeschehens gestanden zu haben, zumindest ist seine Idee ganz offensichtlich diejenige, die Userkaf für die Errichtung des neuen Heiligtumes bei Abusir übernommen hat. Wieweit er ihr dabei allein durch die Anlage auf einem natürlichen Sandhügel der Wüste oder darüber hinaus noch durch die Errichtung eines mastabaartigen Massivs im Innern des offenen Kulthofes zu entsprechen versuchte, ist nach dem Grabungsbefund nicht zu entscheiden, die kantige Zeichnung des Determinativs jedoch macht letzteres erheblich wahrscheinlicher⁴⁾. Eine zusätzliche Bestätigung erfährt der Zusammenhang mit dem „Hohen Sand“ von Heliopolis durch die Übereinstimmung des Namens des *Nḥn-R*

¹⁾ SETHE zum Befund in D 11 geäußerte Bedenken: „falls die Inschriften, die dort das Heiligtum zusammen mit dem König Userkaf ohne Obelisken nennen (*ib.* 199, 200), nicht älter sind als die Inschrift, die bereits den Sahure, den Nachfolger des Userkaf, nennt (*ib.* 198)“ (*ZÄS* 53 [1917] 56), sind höchstens für MARIETTE, *Mastabas* 200 (Scheintür des Sohnes *Hm-Mnw*) gerechtfertigt, nicht aber für MARIETTE, *a. a. O.* 199, denn die hier veröffentlichte Inschrift bildet zusammen mit MARIETTE, *a. a. O.* 198 die kaum teilbare Einheit der Scheintür des Vaters *Tp-m-nḥ*.

²⁾ Gegen solche spricht u. a. auch die sehr genaue Berücksichtigung der baulichen Veränderungen am *Nḥn-R* in den Gräbern D 51 und London 63 (1156).

³⁾ SETHE, *Urkunden* III 38 f. Vgl. auch RICKE, *ZÄS* 71 (1935) 107 ff., 111 ff.

⁴⁾ Ebenso unklar ist, was man sich unter der von Berlin 11661, MARIETTE D 51, London 63 (1156) etc. angedeuteten „Stange“ (?) mit „Querholz“ (?) oder „Sonnenscheibe“ (?) vorzustellen hat. Man beachte jedoch die teilweise große Ähnlichkeit mit dem *Imw*-Pfeiler.

mit demjenigen der oberägyptischen Hauptstadt *Nḥn*, der seinerseits ebenfalls auf ein hoch gelegenes Heiligtum, hier zweifelsfrei künstlich aufgeschüttet, zurückzugehen scheint¹⁾.

Sahure Heiligtum *Šḥt-R* dürfte sich von demjenigen des Userkaf kaum wesentlich unterscheiden haben und war wie dieses vielleicht ebenfalls nur aus Bruchstein und Nilschlamm errichtet²⁾. Erst Neferirkare, nach der Häufigkeit der Belege seines Sonnenheiligtumes vielleicht der hervorragendste Vertreter des Sonnenkultes der 5. Dynastie überhaupt, geht zu einer neuen Bauform über, deren Hauptmerkmal der beherrschende Obelisk ist, — nach der ausschließlichen Determinierung seines Heiligtumes *Šḥt-R* mit Obelisk zu schließen, ohne vorherige Versuche in der älteren Art des Userkaf oder Sahure. Daß diesem Übergang zu einer neuen Form, verbunden mit dem Übergang zum feineren Werkstoff des bearbeiteten Kalksteins, allein ein Streben nach monumentaler Steigerung des älteren Vorbildes zugrunde liegt, erscheint an sich nicht ausgeschlossen³⁾. Wahrscheinlicher, wenn auch aus dem vorliegenden Material nicht mit Sicherheit zu bestimmen, ist jedoch, daß in dem Wandel der äußeren Form mindestens ebenso sehr auch bestimmte Entwicklungsveränderungen entweder des Re-Kult im allgemeinen oder der Funktion der Königsheiligtümer im besonderen zum Ausdruck kommen und so z. B. der Baudanke des Obelisken etwa auf eine (verstärkte) Einbeziehung des Benben-Steines in den Re-Kult zurückgehen mag. Vor allem dieser zweiten Möglichkeit entspricht es auch, daß Neferirkare nicht allein sein eigenes Sonnenheiligtum in der neugefundenen Form errichten läßt, sondern zugleich auch für dasjenige des Userkaf einen völligen Umbau für notwendig hält⁴⁾. Ob die darin offenbar werdende Bevorzugung des Userkaf gegenüber Neferirkares unmittelbare Vorgänger Sahure lediglich eine betonte Verehrung des Dynastiebegründers darstellt oder aber besonders enge persönliche Beziehungen zwischen dem ersten und dem dritten König der 5. Dynastie anzeigt, ist aus diesem einzigen Hinweis leider nicht mit Sicherheit zu entscheiden⁵⁾. Auch das völlige Verschwinden des Sahure-Heiligtumes in der Folgezeit kann sowohl im selbstverständlichen Zurücktreten hinter die rein äußerlich ungleich mächtigeren Tempel *Nḥn-R* und *Šḥt-R* wie ebenso einer gewissen Abseitsstellung seines Bauherrn Sahure begründet sein.

Das vierte der sechs Sonnenheiligtümer, das in die Zeit zwischen Neferirkare und Neuserre gehörende *Htp-R*, findet sich ausschließlich im Grab des Ti erwähnt, ist also offensichtlich ohne fortdauernden Kult geblieben bzw. als Folge der Wirren der Gegenkönigszeit wohl überhaupt nicht fertig geworden. Seine Determinierung mit Δ dürfte daher eher als Versuch, diesen unfertigen Zustand zu kennzeichnen, zu verstehen sein als ein bewußter Rückgriff seines Bau-

¹⁾ QUIBELL-GREEN, *Hierakonpolis* II 3. Vgl. auch SEYTHE, *ZÄS* 53 (1917) 56ff., sowie RICKE, *ZÄS* 71 (1935) 107ff. Hervorzuheben ist die auf die ältesten Belege beschränkte Schreibung Δ (Abusir-Täfelchen; MARIETTE, *Mastabas* B 10; Berlin 11661; MASPERO, *Trois Années de Fouilles. Mém. Miss. Franc.* I 190ff. = Kairo 1375).

²⁾ Auf eine Verwendung von Werkstein könnte BORCHARDTS Beobachtung deuten, daß in den Kultanlagen der Neuserre-Pyramide Blöcke verbaut worden sind, unter deren Handwerkervermerken sich eventuell auch der Name des Sahure-Heiligtumes befindet (BORCHARDT, *Grabdenkmal des Königs Neferirkare* 54f.). Das Sonnenheiligtum hätte dann wohl in unmittelbarer Nähe der Pyramide gelegen und wäre in Zusammenhang mit der Errichtung der Neuserre-Pyramide verschwunden. S. oben S. 108 Anm. 2.

³⁾ Vgl. dazu auch oben S. 108 Anm. 1.

⁴⁾ Wobei man annehmen darf, daß sich dieser Umbau in seiner Planung weitgehend an das Heiligtum des Neferirkare selbst angelehnt haben dürfte und für dessen Gestaltung daher wesentliche Hinweise zu geben vermag.

⁵⁾ Daß entsprechend Pap. Westcar auch Neferirkare noch ein Bruder des Userkaf gewesen ist, erscheint bei der nahezu zwanzigjährigen Regierungszeit seiner beiden Vorgänger kaum denkbar. Möglicherweise ist er Userkafs Sohn und steht auf diese Weise in Gegensatz zu Sahure. Auch die Hervorhebung des Neferirkare im Turiner Papyrus erscheint in diesem Zusammenhang bemerkenswert.

herrn auf die ältere Tempelform des Userkaf und Sahure¹⁾. Neuserre jedenfalls, für dessen *Šḥt-R* durch Grabungsbefund und eine Vielzahl von Belegen wieder ein gesichertes Bild gegeben ist, hält an der von Neferirkare eingeführten neuen Bauform fest und erbaut sein Sonnenheiligtum, wenn auch vielleicht mit Änderungen im einzelnen, in derselben Art wie dieser²⁾ — nach Ausweis der Belege, die ausnahmslos mit Obelisk determinieren, ebenfalls ohne Vorstufen älterer Art. Bei den Resten von Ziegelbauten, die unter den Fundamenten des *Šḥt-R* zutage gekommen sind, dürfte es sich dementsprechend, falls sie tatsächlich von einem älteren Sonnenheiligtum stammen³⁾, eher um das *Šḥt-R* oder *Htp-R* handeln, die beide zu Beginn der Regierung des Neuserre das letzte Mal erwähnt werden⁴⁾.

Ein Wechsel der Determinierung zwischen Δ und Δ ähnlich dem *Nḥn-R* des Userkaf weist erstmals wieder das *Šḥt-R* von Neuserres Nachfolger Menkauhor auf, hier aber wohl nicht als ein Zeichen der Errichtung des Tempels in mehreren, dem *Nḥn-R* entsprechenden Bauphasen zu werten, für welche die nur siebenjährige Regierungszeit des Menkauhor allein kaum ausgereicht haben dürfte, andererseits aber auch eine Fortsetzung des Baues durch einen späteren Nachfolger nicht in Betracht kommen kann. Wahrscheinlicher ist, daß dieses als letzter der sechs Sonnentempel erbaute Heiligtum während der kurzen Regierung des Menkauhor nicht mehr völlig fertiggestellt werden konnte und aus diesem Grund, ähnlich dem *Htp-R* des Schepseskare-Neferefre bzw. Chaneferre, zum Teil ohne Obelisk determiniert wurde. Diese Annahme erscheint gestützt durch den Umstand, daß auch die Pyramide des Königs offensichtlich nicht zur Vollendung gelangt ist, jedenfalls bis heute noch nicht entdeckt werden konnte⁵⁾.

5.

Der wichtigste Ausgangspunkt für die Frage nach Bedeutung und Funktion der sechs Sonnenheiligtümer scheint auch diesem teilweise veränderten Bild ihrer baulichen Gestalt und Entwicklung gegenüber die enge Beziehung zu sein, die jedes einzelne von ihnen mit einem der sechs ersten Könige der 5. Dynastie in Verbindung setzt. Sie kann nicht anders verstanden werden denn als Ausdruck einer mit Userkaf einsetzenden und bis Menkauhor andauernden Notwendigkeit, der sich jeder einzelne Pharao immer erneut gegenübergestellt sah. Daß sich als Parallele für solche Notwendigkeit als erstes der Gedanke an das jeweils neu zu errichtende Grabmal des ägyptischen Königs aufdrängt, liegt in erster Linie selbstverständlich an der einseitigen Beschaffenheit des vorhandenen Quellenmaterials, doch stellt dies nicht den einzigen Hinweis auf eine im Jenseitsbereich ruhende Bedeutung der sechs Heiligtümer dar. Ihre den Pyramiden vergleichbare Anlage außerhalb der Grenzen des diesseitigen Lebensraumes und mindestens zum Teil im weiteren Bereich der königlichen Nekropole deuten ebenso in die gleiche Richtung

¹⁾ Obwohl ein solcher nicht ausgeschlossen erscheint, besonders wenn Neferirkares neue Bauform lediglich eine bewußte Monumentalisierung der ursprünglichen Form des Userkaf und Sahure darstellen sollte.

²⁾ Darf man die vom späteren *Nḥn-R* repräsentierte Anlage für das *Šḥt-R* des Neferirkare als verbindlich ansehen, scheinen keine grundlegenden Unterschiede zum Heiligtum des Neuserre zu bestehen.

³⁾ Zweifelsfreie Belege fehlen, vgl. BORCHARDT, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re* I 68f.

⁴⁾ S. oben S. 106 Anm. 1 und S. 108 Anm. 2. Ausschließlich das *Htp-R* käme dafür in Frage, wenn das *Šḥt-R* tatsächlich in unmittelbarer Nähe der Sahure-Pyramide anzunehmen wäre (s. oben S. 112 Anm. 2). Auch die Erneuerunginschrift (KEES, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathores)* III 49) scheint ihrer Formulierung nach darauf hinzuweisen, daß Neuserre nicht ein von ihm selbst begründetes Bauwerk neu errichtete, sondern das eines älteren Vorgängers.

⁵⁾ Für die vierte, unfertige Pyramide von Abusir scheint eine Zuordnung an Neferefre wahrscheinlicher.

wie die Konzentrierung mehrerer Heiligtümer auf engstem Bezirk¹⁾, ganz besonders aber die auffallende Personalunion, in der die Priestertätigkeit an Pyramide und Sonnenheiligtum ein und desselben Königs ausgeübt wurde (vgl. Abb. 1). Die Errichtung einer Reihe dieser Sonnenempel aus bearbeitetem Werkstein und hervorragendem Material stellt in ihren imponierenden Abmessungen alles andere, was wir von Göttertempeln des AR kennen, weit in den Schatten und ist vielleicht gleichfalls als Ausdruck eines Strebens nach „ewiger Dauer“ zu werten²⁾.

Der auf völlig anderes Gebiet führende Versuch, die Bedeutung der Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie aus einer Beziehung zum königlichen Totenkult verstehen zu wollen, soll hier nicht im einzelnen unternommen werden. Anzusetzen wäre er zweifellos spätestens bei Schepseskaf, unter dessen Regierung die Verehrung des Re endgültig zum Durchbruch zu kommen scheint³⁾. Für die Schwere der dabei aufklaffenden Gegensätze ist der scharfe Bruch des Königs mit der Pyramidentradition seiner Vorgänger und Rückgriff auf die unterägyptische Grabform des Wohnhauses wenn nicht Ausdruck, so zumindest Entsprechung. Dazu tritt, daß — folgt man RICKES Untersuchung — Schepseskaf ganz bewußt „alle Götter der memphitischen Verehrungstempel aus seinem Totenkult ausgeschlossen hat, um Re den ganzen Platz einzuräumen“⁴⁾. Von seinem Nachfolger Userkaf, dem offiziellen Begründer der 5. Dynastie und Erbauer des ersten Sonnenheiligtums, möchte man an sich eine noch gesteigerte Konsequenz in der Ausrichtung seiner Grabanlage auf den zum Sieg gelangten Sonnengott erwarten. Daß dennoch gerade er zur alten Form der Pyramide zurückkehrt und — wenn auch unter starker Bevorzugung des Re und daraus resultierender Veränderung der räumlichen Struktur seines Totentempels — die memphitischen Totengötter wieder in den Kult einbezieht⁵⁾, könnte jedoch sofort verständlich werden, wenn das von ihm errichtete Sonnenheiligtum etwa vor allem die Bestimmung hätte, das lastende Übergewicht des Re vom königlichen Totenkult abzufangen und diesem dadurch wieder eine wenigstens annähernd der Tradition entsprechende Durchführung zu sichern⁶⁾.

Grundsätzlich dieselbe Annahme wäre dann auch für die fünf folgenden Sonnenheiligtümer gerechtfertigt. Ein Vergleich des oben gegebenen Entwurfs ihrer architektonischen und darin zum Ausdruck kommenden kultischen Entwicklung mit dem von RICKÉ auf breiter Grundlage erarbeiteten Bild der königlichen Grabanlagen dieser Zeit⁷⁾ zeigt zudem teilweise bemerkenswerte Entsprechungen. So mag z.B. die weitere Rückkehr des Sahure zur hergebrachten Anordnung des Totentempels — erneute Vereinigung von Totenopfer- und Verehrungstempel auf

¹⁾ *N/n-R^c* und *35-1-1b-R^c* sind kaum 400 m voneinander entfernt. Die Annahme, daß beide (und sehr wahrscheinlich zwei oder drei weitere) Anlagen lediglich Tempel einer bei Abusir gelegenen Königsresidenz darstellen (u.a. BREASTED-RANKE, *Geschichte Ägyptens* 90, ERMAN, *Die Religion der Ägypter* 102), scheint demgegenüber wenig überzeugend.

²⁾ RICKÉ, *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* Heft 5 3 f.

³⁾ Darauf weist, trotz aller Unklarheit, die über den Übergang von der 4. zur 5. Dynastie noch immer besteht (JUNKER, *MDIK* III [1932] 123 ff.), allein schon die gleichartige Form der Namensbildung von Schepseskaf und Userkaf hin, die — gleich wie im einzelnen zu verstehen — nicht erlaubt, den von Manetho gegebenen dynastischen Einschnitt zwischen beiden Königen allzu scharf zu bewerten; Parallelen ähnlich gelagerter Problematik bietet z.B. der Übergang von der 5. zur 6. oder von der 17. zur 18. Dynastie. S. auch RICKÉ, *a.a.O.* 62 ff. und Anm. 24.

⁴⁾ RICKÉ, *a.a.O.* 64.

⁵⁾ RICKÉ, *a.a.O.* 68 ff.

⁶⁾ Für die Anlage dieses Sonnenheiligtums mehrere Kilometer nördlich der Pyramide des Userkaf sei auf den eigenartigen Umstand hingewiesen, daß dieser Platz den südlichsten, also der Pyramide nächst gelegenen Punkt im Sakkarabereich darstellt, von dem aus eine vom Gebel Tura ungestörte Sichtverbindung nach Heliopolis möglich ist.

⁷⁾ RICKÉ, *a.a.O.* 65 ff., 91 ff.

der Ostseite der Pyramide — und sein sichtbares Streben nach Ausgleich der verschiedenen Kultrichtungen einen ähnlichen Pendelausschlag gegenüber der betonten Re-Verehrung des Schepseskaf und Userkaf darstellen, wie er auch aus der offensichtlich geringen Bedeutung seines Sonnenheiligtums entnommen werden kann, während andererseits Sahures Nachfolger Neferirkare nicht nur als erster zur Form des Sonnenheiligtums mit Obelisk übergeht und zusätzlich dasjenige des Userkaf in dieser Art umbaut, sondern auch in der Anlage seines Totentempels in wesentlichen Punkten bis auf Schepseskaf zurückgreift. Neuserre wiederum, der vorletzte König, der ein Sonnenheiligtum errichtet, schließt sich in seinem Totentempel sehr weitgehend an die Planung des Sahure an, zugleich erhält der Taltempel seiner Pyramide wieder steigende kultische Bedeutung — deutliches Zeichen der allmählichen Rückkehr zum älteren Kultvollzug. Sein unmittelbarer Nachfolger Menkauhor, der die fortschreitende Abwendung von der bevorzugten Re-Verehrung bereits im Namen ausdrückt, ist nicht nur der letzte, der die Errichtung eines eigenen Sonnenheiligtums noch für notwendig erachtet, sondern zugleich offensichtlich auch der erste, der mit seinem Grabmal in den engeren Bereich der memphitischen Nekropole zurückzukehren scheint. Endgültig überflüssig wird die Anlage weiterer Sonnenheiligtümer dann durch die bekannten Umwälzungen der Unas-Zeit, die, gleich ob als Auswirkung des ersten Auftretens von Osiris¹⁾ oder im Sinne von RICKÉ-SCHOTT als Restauration aufgefaßt²⁾, in jedem Fall als Folge der Abkehr vom übersteigerten Re-Kulte der frühen und mittleren 5. Dynastie jetzt eine weitere Ableitung des von Re auf den königlichen Totenkult ausgehenden Druckes durch Errichtung eigener Heiligtümer unnötig machen.

Zu dem verschiedentlich vermuteten Zusammenhang der Sonnenheiligtümer mit dem Hebsed³⁾, auf den die Reliefdarstellungen im *35p-1b-R^c* des Neuserre und die Obelisken des MR und NR hindeuten könnten, sei abschließend noch bemerkt, daß eine Errichtung der Tempel anlässlich eines Sed-Festes schon dadurch ausgeschlossen erscheint, daß von Userkaf bis Menkauhor ausnahmslos jeder König ein Sonnenheiligtum erbaut und damit zudem offensichtlich bereits in seinen ersten Jahren begonnen hat⁴⁾, andererseits für eine zweistufige Anlage der Heiligtümer, bei welcher etwa erst die Errichtung des Obelisken und Ausführung in Werkstein in unmittelbarer Beziehung zum Hebsed des Königs stehen würde, sichere Hinweise aus Grabungsbefund und Determinierung nur am *N/n-R^c* des Userkaf vorliegen. Gerade dessen Obelisk kann aber nicht früher als durch Userkafs zweiten Nachfolger Neferirkare errichtet worden sein.

Der anderen Möglichkeit, die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie nicht anlässlich, sondern zur Abhaltung des Hebsed erbaut zu sehen, steht zunächst und vor allem der Umstand entgegen, daß in den baulichen Einrichtungen sowohl des *35p-1b-R^c* wie offensichtlich auch des *N/n-R^c* nichts auf eine Jubiläumsfeier im Heiligtum selbst hinweist⁵⁾, darüber hinaus wiederum die

¹⁾ Man beachte in diesem Zusammenhang das hier in Abb. 1 gegebene Bild der Aufnahme des Osiris in die Opferbitten der Privatgräber. Als Haupteinschnitt zeichnet sich dabei die Übergangszeit Neferirkare-Neuserre ab. Darauf hingewiesen sei auch, daß die Form Re-Harachte an Stelle von Re ebenfalls erst in der Zeit des Neuserre auftritt (MARIETTE, *Mastabas* C 1, D 59, D 60).

²⁾ RICKÉ, *a.a.O.* bes. 127 f., 148 f.

³⁾ Vgl. bereits BORCHARDT, *ZAS* 39 (1901) 102 und v. BISSING, *Sitzungsber. Bayr. Akad. Wiss.* 1914, 9. Abh. 6.

⁴⁾ Für Userkaf vgl. die Angaben des Palermosteines, für Neuserre s. oben S. 106 Anm. 1; ebenso haben sowohl Neferirkare-Schepseskare und Menkauhor jeweils bis zum Ende ihrer verhältnismäßig kurzen Regierungszeit die Errichtung eines Sonnenheiligtums zumindest bereits begonnen.

⁵⁾ RICKÉ, *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* Heft 4 Anm. 268. Auch v. BISSING, gegen dessen mehrfach vorgetragene Ansicht einer Feier des Hebsed im Sonnenheiligtum des Neuserre sich RICKÉ hier vor allem wendet, vertritt im übrigen nicht die Möglichkeit, daß etwa das gesamte Sonnenheiligtum

Tatsache der Errichtung der sechs Tempel durch eine geschlossene Reihe von sechs Königen in deren ersten Regierungsjahren, also ohne festen Bezug bzw. die Sicherheit, das Hebsed auch wirklich als lebender König feiern zu können. Will man dennoch einen Zusammenhang mit der Jubiläumsfeier in Betracht ziehen, so ist er am ehesten wohl in der Bereitstellung der notwendigen Einrichtungen für das jenseitige Leben des Königs zu suchen und wäre damit ein weiterer Hinweis, die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie in den Bereich des königlichen Totenkultes dieser Zeit zu setzen.

der Abhaltung des königlichen Jubiläums diene, sondern denkt lediglich an eine zu diesem Anlaß vorgenommene Errichtung bzw. Erneuerung des Tempels, die auf die besonderen Anforderungen einer Hebsed-Feier zwar Rücksicht nimmt, im übrigen aber nur einen „außergewöhnlichen Dankesakt des Herrschers, nicht eine Vorbedingung“ für diese Feier darstellt (*Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures* 14ff.). In diesem Zusammenhang ist ferner zu berücksichtigen, daß nur ein Teil der Reliefs im *Sep-Ib-Re* sich auf das Hebsed selbst bezieht (vgl. Kees, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re* III 39ff.). So steht z. B. den im Rahmen der kleinen und großen Festdarstellungen erscheinenden speziellen Gründungsfeierlichkeiten, welche zum Bau von Hebsed-Einrichtungen in Bezug stehen, die Darstellung weiterer Gründungshandlungen an so wesentlicher Stelle wie Torbau des Aufweges und Eingang zum Obeliskunterbau gegenüber, bei denen das Hebsed gar nicht, dafür aber der in den Jubiläumsdarstellungen selbst nie auftretende Name des Gesamtheiligtumes erwähnt ist.

Thot und Michael

Von GÜNTHER LANCZKOWSKI

Die Frage, ob und inwieweit Motive der um Thot zentrierten altägyptischen Religion von Hermopolis in christlichen Vorstellungen fortleben, bedarf, da sie im umgreifenden Zusammenhang der Missionsgeschichte des Christentums in Ägypten steht, einer kurzen religions- und kirchengeschichtlichen Orientierung. Denn als die christliche Religion im vordem heidnischen Ägypten Eingang fand, erfolgte ihre Ausbreitung unter den für jede Verkündigung eines neuen Bekenntnisses in einer fremdreligiösen Umwelt gültigen Gesetzen, die bestimmte Verhaltensweisen gegenüber dem vorgefundenen Glauben bedingen.

Es lag zunächst in der Natur der Sache, daß das Christentum gegenüber der altägyptischen Religion eine abwehrende und ablehnende Haltung einnahm. Inhaltlich war die Basis dieser christlichen Polemik weitgehend mit derjenigen der übrigen Religionen in der Umwelt Altägyptens identisch¹⁾. Gemeinhin erschienen als das *Skandalon katexochen* des ägyptischen Glaubens Tierverschwendung und Tierkult des Nillandes in den abstrusen Formen der Spätzeit Ägyptens²⁾. Hier bewegten sich die Argumente christlicher Polemik auf den gleichen Bahnen wie die des antiken Heidentums und erreichten bei dem großen koptischen Kirchenvater Shenute eine Schärfe des Ausdrucks, die selbst die der klassischen Schriftsteller bei weitem übertraf³⁾. Darüber hinaus führte der Greuel, den der heidnische Kult den Bekennern der neuen Religion einflößte, zur Tat: einen Tempel in der Nähe seines Klosters zerstört zu haben, rühmt sich Shenute ausdrücklich⁴⁾, und daß dies, wie er behauptet, anderen ein Vorbild geworden sei, bestätigen die Überlieferungen über die Zerstörung von Serapisheiligtümern⁵⁾.

Aber diese bekämpften Auswüchse im spätzeitlichen Tierkult der ägyptischen Religion erschöpften ja nicht den Gehalt altägyptischen Glaubens, und gegenüber seiner ethischen Forderung, dem Gedanken des Kampfes für das Gute, dem Grübeln über Tod und Jenseits und der Anschauung von einem ewigen Gericht versagte daher jede nur ablehnende Polemik. An ihre Stelle trat vielmehr als eine auf die Dauer geschichtsmächtigere Kraft die Anknüpfung an vorhandene Werte einer bodenständigen Religion, die dann selbst als *paidagogos eis Christon* (Clemens von Alexandrien) empfunden werden konnte. Paulus bereits, der erste große Heidenmissionar des Christentums, hatte diesen Weg beschritten. Seine athenische Areopagrede (Apg. 17, 16ff.) verwandte eine missionarische Methode, wie er sie selbst im 1. Korintherbrief dargelegt hat (9, 20ff.). Bei dieser Haltung verbanden sich die Sicherheit des eigenen Standpunktes und die realistische Erkenntnis in die Gegebenheiten der Verkündigung. Denn eine in völliger Exklusivität gepflegte Religion ist machtlos nach außen, jede Predigt in fremder Umwelt aber hat als erste und unabweislich notwendige Akkomodation die Pflicht des zu-

¹⁾ Vgl. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4. Aufl., Leipzig 1924, II, S. 705.

²⁾ Vgl. WIEDEMANN, *Der Tierkult der alten Ägypter* (AO 14, 1), Leipzig 1912, S. 20ff.; GRESSMANN, *Die Umwandlung der orientalischen Religionen unter dem Einfluß des hellenischen Geistes* (Vorträge der Bibliothek Warburg, III), Leipzig und Berlin 1923 ff., S. 180.

³⁾ LEIPOLDT, *Shenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur NF., Bd. 10, Heft 1), Leipzig 1903, S. 176.

⁴⁾ LEIPOLDT, a. a. O., S. 178 ff.

⁵⁾ HOPFNER, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, Bonn 1922 ff., S. 626—628.

mindest rein sprachlichen Übersetzungs¹⁾, das dann die Übernahme vielseitiger Vorstellungshalte des fremden Idioms mit sich bringt. Daher ist die religionsgeschichtliche Tatsache, daß keine Religion in ihrem Urzustand verharret, nicht zum wenigsten bedingt durch eine nicht nur in abwehrender Auseinandersetzung mit dem Fremden, sondern in teilweiser Übernahme des Andersartigen sich vollziehende Umwandlung eigener Anschauungen.

Bei dem konservativen Grundzug der ägyptischen Religion²⁾ ist ein zähes Fortleben ihrer Motive nur zu erwarten, und es verwundert daher kaum, daß alexandrinische Christen der Serapisverehrung bezichtigt wurden³⁾ oder tatsächlich zuweilen die Isis mit dem Kinde anbeteten⁴⁾. Allerdings konnten solche Haltungen nicht kanonisiert werden; die kirchliche Dogmatik hätte den Charakter der monotheistischen Offenbarungsreligion preisgegeben, wenn sie, in Analogie zu dem bezeichnenden Wort des Minucius Felix⁵⁾ von den „chemals ägyptischen, jetzt aber auch römischen Göttern“, synkretistische Tendenzen gebilligt hätte⁶⁾.

Unsere heutige Kenntnis der historischen Probleme ist aber noch zu gering, um eine systematische Aussage über die Art der Übernahme durch das Christentum wagen zu können. Von einer generellen Dämonisierung der vorgefundenen heidnischen Mächte⁷⁾ kann sicher keine Rede mehr sein, aber auch die Einschränkung der Übernahme auf rein äußere Züge⁸⁾ oder solche, die lediglich die Peripherie des christlichen Vorstellungskreises berührten⁹⁾, ist problematisch; es ist demgegenüber sogar die Anschauung vertreten worden, im ägyptischen Christentum „eine genaue Fortsetzung der alten national-ägyptischen Religion“¹⁰⁾ zu sehen. Am zutreffendsten dürfte wohl die Ansicht sein, daß die ägyptische Numina in Abhängigkeit zu dem christlichen Gott gestellt wurden¹¹⁾.

Aus dieser angesichts der verhältnismäßig geringen Erschließung des Gesamtthemas ägyptischer Beeinflussung des Christentums¹²⁾ notwendigerweise voranzustellenden ausführlicheren Darlegung der prinzipiellen Fragen ergeben sich die wichtigsten methodischen Grundsätze für die Erforschung eines Teilproblems. Da bei dem Absolutheitsanspruch des Christentums von seinen Bekennern nirgendwo — sofern diese Einsicht überhaupt vorhanden war — eine veris expressis festgestellte Übernahme erwartet werden kann, bedürfen erkennbare Parallelen, um wissenschaftlich stichhaltig zu sein, gewisser Einschränkungen. Einmal darf es sich nicht um spontan auftretende Urformen religiösen Denkens handeln, die für die Feststellung genetischer Abhängigkeiten nichts hergeben. Zum anderen müssen Erscheinungsformen vorliegen, deren Herkunft aus nicht-ägyptischen Bildungselementen des Christentums unwahr-

¹⁾ FRICK, *Christliche Verkündigung und vorchristliches Erbgut* (Basler Missionsstudien NF, Nr. 18), Stuttgart und Basel 1938, S. 18.

²⁾ Vgl. WIEDEMANN, *Die Religion der alten Ägypter*, Münster i. W. 1890, S. 1 ff.

³⁾ HOPFNER, *a. a. O.*, S. 280.

⁴⁾ FRAZER, *Der Goldene Zweig* (*The Golden Bough*, deutsche Ausgabe), Leipzig 1928, S. 559.

⁵⁾ Minucius Felix, 22, 2; s. HOPFNER, *a. a. O.*, S. 295.

⁶⁾ Zur Struktur synkretistischer Theologie vgl. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, § 84, 2.

⁷⁾ So: BURMEISTER, *Egyptian Mythology in Coptic Apocrypha* (*Orientalia* 7, 1938), S. 355. 367.

⁸⁾ So: CRUM, *Koptische Kirche*, in: *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 12, Leipzig 1903, S. 812.

⁹⁾ ZIMMERMANN, *Koptisches Christentum und altägyptische Religion*, in: *Theologische Quartalschrift*, 94. Jg. 1912, Heft 4, S. 592 ff.

¹⁰⁾ LEIPOLDT, *Die Entstehung der koptischen Kirche*, Halle 1905, S. V. VII.

¹¹⁾ So: CRUM, *Koptische Kirche*, in: *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 12, Leipzig 1903, S. 812.

¹²⁾ Die wichtigsten Arbeiten hierzu besitzen wir von LEIPOLDT und MORENZ.

scheinlich ist. Vor allem wird auf die Lokalisierung der in Frage kommenden Vorstellungen zu achten sein; denn der genius loci eines heiligen Ortes gehört — und dies nicht nur in Ägypten — zu den am zähesten haftenden religiösen Erinnerungen; die Tatsache, daß die Kopten den Chnumtempel in Elephantine zerstörten, auf seiner Trümmerstätte aber ein Kloster errichteten¹⁾, ist religionsgeschichtlich typisch.

Das letztere bedeutet für die im folgenden darzulegende Beeinflussung der christlichen Vorstellung vom Erzengel Michael durch Thot generell die Notwendigkeit des Entstehungsnachweises auf ägyptischem Boden und im besonderen eine über die altägyptische Zeit fort-dauernde religiöse Bedeutung der Stadt Hermopolis. Eine solche ist völlig offenkundig. Sowohl der koptische Name *Schmūn* wie der arabische *Aschmunain* halten nach dem Ende des Pharaonenreiches die Erinnerung an die einstige Stadt der acht Götter (*Hmnw*) aufrecht²⁾. Hermopolis, der antike und im heutigen wissenschaftlichen Gebrauch übliche Name der Stadt, bekundet die einstige Identifikation des Ortsgottes Thot mit dem griechischen Hermes³⁾, durch dessen Gleichsetzung mit Mercurius die Einwirkung mit Thot verbundener Vorstellungen auf die spätere römische Religion deutlich ist⁴⁾. Für die koptische Zeit können wir mit Sicherheit eine große religiöse Bedeutung von Hermopolis annehmen. Unter den leider nur sehr spärlich erhaltenen archäologischen Zeugnissen⁵⁾ ist von entscheidender Bedeutung ein Grabbild, das noch in christliche Zeiten Horus und Thot als Reiniger der Toten so darstellt⁶⁾, wie es alt-ägyptischen Anschauungen entsprach⁷⁾. Die koptische Legende übernimmt die sakrale Mächtigkeit des Ortes und deutet sie im christlichen Sinne, indem sie die Gründung der Stadt durch Moses behauptet⁸⁾ und der Geschichte von der Flucht des Jesuskinds nach Ägypten eine Rast unter dem Persea-Baum (auf der Feuerinsel?) hinzufügt⁹⁾. Ferner wird das Leben und Wirken von christlichen Heiligen in Hermopolis lokalisiert. Die meisten dortigen christlichen Kirchen aber werden nach dem Erzengel Michael benannt¹⁰⁾.

Mit Hermopolis und, im weiteren Bereich, ganz Ägypten als selbstverständlich gegebenem Ausgangspunkt des Fortlebens der mit Thot verbundenen religiösen Vorstellungen sind auch die Quellen deutlich, bei denen wir Aufschluß suchen müssen. Zwei verschiedene Gruppen sind hier sprachlich und literarisch, aber nicht inhaltlich zu unterscheiden. Denn die Tradierung altägyptischer Elemente lebt fort im Sondercharakter der christlichen Kirchen der Nilländer, die sich selbst unter dem für uns aus Gründen der Verwechslungsmöglichkeit mit der syrischen Kirche schwer verwendbaren Namen „Jakobiten“ zusammenfassen. Wir haben also mit Quellen des koptischen und des äthiopischen Christentums zu rechnen.

Dabei ist das im Hinblick auf den Weg ägyptischen Einflusses auf das koptische Christentum noch offene Problem die Frage nach einem eventuellen Umweg über die Gnosis, wie er

¹⁾ ED. MEYER, *Der Papyrusfund von Elephantine*, 3. Aufl., Leipzig 1912, S. 13.

²⁾ ROEDER, *Ein Jahrzehnt deutscher Grabungen in einer ägyptischen Stadtrüine* (*Deutsche Hermopolis-Expedition 1929–1939*), Hildesheim 1951, S. 40 f.

³⁾ BOUSSET, *Kyrios Christos*, 4. Aufl., Göttingen 1935, S. 311 ff.; älteste literarische Bezeugung bei Diodor I, 15–16 (aus Hekataios), s. HOPFNER, *a. a. O.*, S. 96 f.

⁴⁾ Grab des Mercur bei Hermopolis, s. HOPFNER, *a. a. O.*, S. 565 (Pseudo-Clemens).

⁵⁾ S. Anm. 2 auf dieser Seite.

⁶⁾ SCHARFF in: *Handbuch der Archäologie*, Taf. 106, 4; vgl. auch MORENZ, *a. a. O.*, S. 125.

⁷⁾ BLACKMAN, *Some Notes on the Ancient Egyptian Practice of Washing the Dead*, in: *JEA* 5 (1918), S. 117 ff.

⁸⁾ HOPFNER *a. a. O.*, S. 277 (Artapanus).

⁹⁾ HOPFNER, *a. a. O.*, S. 721 (Cassiodor), S. 742 f. (Theophanes Confessor).

¹⁰⁾ Vgl. ANTONINI in: *Aegyptus* 20 (1940), S. 129 ff.

durch die Tatsache, daß so führende Gestalten des Gnostizismus wie Basilides und Valentin ägyptischer Abstammung waren¹⁾, ebenso als Möglichkeit nahegelegt wird wie durch den offenbar gnostischen Charakter jener uns bislang nur in überschauenden Beschreibungen, vor allem von DORESE²⁾ und PUECH³⁾, bekannten dreizehn Bände koptischer Schriften, die 1948 in Oberägypten gefunden wurden. Die besondere Schwierigkeit des Problems ist darin begründet, daß unsere Kenntnisse vom ägyptischen Christentum erst nach 180 n. Chr., zur Zeit des Episkopats des Demetrius, einsetzen, als die Christianisierung des Landes schon weit fortgeschritten war. Für die die Amalgamierung von Thot und Michael betreffenden Zeugnisse wäre allerdings wohl die Annahme eines Umweges über die Gnosis in den meisten Fällen nicht erforderlich.

Der enge Zusammenhang der abessinischen Kirche mit der koptischen⁴⁾, der sich im Kirchenrecht und Heiligenkalender⁵⁾, in dogmatischen und religiösen Vorstellungen äußert, rechtfertigt vollumfänglich die Heranziehung äthiopischer Quellen. Ergänzend zu den christlichen Schriften können auch solche der abessinischen Juden, der sogenannten Falascha, herangezogen werden, da der Sondercharakter ihres Judentums sich mit dem abessinischen Christentum berührt; die Abfassung heiliger Schriften in der Gereez-Sprache und die Einrichtung von jüdischen Mönchsorden sind dafür typisch⁶⁾.

Wesentliche, für die Übernahme einzelner altägyptischer Motive charakteristische Züge Michaels im koptisch-abessinischen Christentum nennt der wahrscheinlich am Ende des 11. Jahrhunderts in seiner heutigen Gestalt festgelegte Heiligenkalender für den dem Erzengel Michael geweihten zwölften Tag des Hatur⁷⁾:

„An diesem Tage feiern wir das Fest des großen Erzengels Michael, des ersten in den Reihen der himmlischen Wesen, des Engels, der sich des Menschengeschlechts erbarmt, der allezeit steht vor dem erhabenen Throne, um für das Menschengeschlecht der Vermittler zu sein. Dieser ist es, welchen Josua, der Sohn des Nun, sah; er glich in großer Herrlichkeit einem Krieger des Königs; da erschrak er, warf sich anbetend vor ihm nieder und sprach: Bist du, o Herr, für mich oder wider mich? — Er antwortete ihm: Ich bin das Oberhaupt der himmlischen Kräfte, heute will ich die Amalekiter in deine Hände geben und dich über die Stadt Jericho herrschen lassen. — Dieser ist es, welcher den Heiligen beisteht, sie stark und standhaft macht, bis sie ihren Kampf vollendet haben, und es werden ihm am zwölften Tage eines jeden Monats Gedächtnisfeiern gehalten und in seinem Namen Almosen gegeben, weil er den Herrn um die Früchte, das Wachsen des Nils⁸⁾ und den Wechsel der Luft bittet, damit der Herr nach seiner Anordnung dies zur Vollendung bringe . . .“

¹⁾ Vgl. u. a. MORENZ, *a. a. O.*, S. 125.

²⁾ DORESE, *Une bibliothèque gnostique copte*, in: *La nouvelle Cléo*, Bruxelles 1949, Heft 1 u. 2, S. 59 ff.

³⁾ PUECH, *Les nouveaux écrits gnostiques*, reprinted from: *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum*, Boston 1950, S. 91 ff.

⁴⁾ LITTMANN, *Abessinien*, Hamburg 1935, S. 51, 55; HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, S. 492 ff. (mit ausführlichem Literaturverzeichnis).

⁵⁾ WÜSTENFELD, *Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender der Koptischen Christen, aus dem Arabischen übersetzt*, Gotha 1879, S. IV.

⁶⁾ Vgl. LITTMANN, *Geschichte der äthiopischen Litteratur (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen VII, 2)*, Leipzig 1907, S. 233.

⁷⁾ WÜSTENFELD, *a. a. O.*, S. 111 f.

⁸⁾ Zur Beziehung Michaels zum Nil in koptischen Liturgien vgl. ENGBERDING in: *Oriens Christianus* 37 (1953), S. 56 ff.

Aus der dann folgenden Erzählung von einem Wunder Michaels sind die Worte des Engels selbst bemerkenswert¹⁾:

„Ich bin Michael, der Erzengel, ich bin der, welcher euch aus allen euren Nöten errettet, ich bin der, welcher eure Opfer und guten Werke vor den Herrn bringt, und ihr werdet keine von den Wohltaten dieser Welt entbehren. — Sie warfen sich anbetend vor ihm nieder, und er verschwand vor ihnen und stieg auf den Himmel. Die Taten dieses großen Engels sind viele und seine Wunder unzählige.“

Und für den zwölften Tut, an dem bezeichnenderweise Michael verehrt wird²⁾, heißt es im gleichen Text³⁾:

„An ihm feiern wir auch das Gedächtnis des Erzengels Michael, welchen der Herr als Erhalter des Alls vor sich hingestellt hat, als Vermittler zwischen dem Menschengeschlecht, der auch die Toten aus den Meeren nach seinem Willen heraufsteigen läßt.“

Ganz deutlich an diesen Texten ist zweierlei: Einmal eine bewußte Bezugnahme auf biblische Anschauungen. Sie erfolgt im vorliegenden Falle mittels einer Anspielung auf Josua 5, 13—15. Es ist aber charakteristisch, daß an jener alttestamentlichen Stelle Michael selbst nicht genannt ist und nur sprachliche Feinheiten den Schluß nahelegen, daß nicht Jahve gemeint sei⁴⁾. Aber selbstverständlich gab es noch eine Reihe anderer Anknüpfungsmöglichkeiten an biblische Aussagen, die Michaels Bedeutung hervorheben. Im Buche Daniel (10, 13, 21; 12, 1) ist Michael der Schutzengel des Volkes Israel und in der Apokalypse des Johannes (12, 7) der Kämpfer für das Gute⁵⁾.

Andererseits ist offenkundig, daß solche biblischen Bezüge nur Möglichkeit und Voraussetzung für eine überhöhte Bedeutung Michaels im koptisch-abessinischen Bereich darstellen. Diese verleiht ihm eine für monophysitische Kirchen besonders auffallende exemte Stellung und ist nur erklärbar aus Anknüpfungen an altägyptische Vorstellungen. So wird hier Michael zum „Anführer der obersten Ordnungen und der Lichtscharen“⁶⁾, und ein von dem abessinischen König Nā'od (1494—1508) verfaßtes Gedicht preist ihn folgendermaßen⁷⁾:

„Michael, ruhmreicher Herr der Myriaden,
Bläser des Horns⁸⁾, wenn er auf Flügeln dahineilt,
Engel des Angesichts, Himmelsvogel —
Ewig, ewig sammelt sich die Heerschar, unverzüglich immerdar.
Der Tau seines Segens träufle auf mich . . .“

Bedeutsam für die abessinische Wertung Michaels ist es auch, daß in der volkstümlichen religiösen Tradition des Landes die Lade Jahves dupliziert wird und als Lade Michaels sowie als Lade Marias, also der beiden zentralen Gestalten abessinischer Volksfrömmigkeit, erscheint⁹⁾.

¹⁾ *a. a. O.*, S. 113.

²⁾ Vgl. ABD AL MASIḤ in: *Bull. Soc. Arch. Copte* 8 (1942), S. 36.

³⁾ *a. a. O.*, S. 23.

⁴⁾ מִיכָאֵל statt מִיכָאֵל in der Anrede durch Josua.

⁵⁾ Vgl. LUEKEN, *Michael*, Göttingen 1898, S. 2, 27; MORENZ, *a. a. O.*, S. 45; BERTHOLET, Art. „Michael“, in *RGZ*, IV, S. 3.

⁶⁾ WÜSTENFELD, *a. a. O.*, S. 295.

⁷⁾ LITTMANN, *Geschichte der äthiopischen Litteratur*, S. 230.

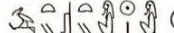
⁸⁾ Wohl eine Anspielung an 1. Thess. 4, 16.

⁹⁾ LITTMANN, *The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum (Bibliotheca Abessinica I)*, Leyden und Princeton N. J., 1904, S. 10, Vers 30.

Auch koptische Texte tradieren eine fast gottähnliche Stellung Michaels. In einer „Hymne Adams“ spricht dieser von „meinem Vater Michael, dem Erzengel“¹⁾, und der auferstandene Jesus verheißt Maria²⁾: „Ich werde kommen mit meinem Vater und Michael...“

Besonders auffällig ist die Anbetung Michaels, die das biblische und kirchliche Christentum nicht kennt und auch der jerusalemische Talmud für das Judentum ausdrücklich untersagt³⁾. Sie wird aber in den vorhin zitierten Stellen des koptischen Heiligenkalenders berichtet und in dem äthiopischen Buch von der „Herrlichkeit der Könige“, dem Kebrä Nagast, ausdrücklich gefordert⁴⁾.

Die geschilderten Züge zeigen Michael in einer Bedeutung, die, zumal sie nicht selten nur für Christus denkbare Prädikate auf ihn übertragen läßt, unmöglich aus einer allein auf dem Boden der christlichen Botschaft erwachsenen Entwicklung ihre Erklärung finden kann. Sie wird aber ohne weiteres deutlich aus dem Fortleben einer Tradition, die, so sehr auch einzelne ihrer Motive später in Gemeinvorstellungen Michaels übergegangen sein mögen, doch ihren Ausgangspunkt im Lande des Nils gehabt haben muß; denn die Bedeutung Michaels und seine Stellung zum christlichen Gott repräsentieren das Verhältnis Thots zum Himmelsgott Ré wie überhaupt die angesehene Stellung, die der Gott von Hermopolis seit dem beginnenden Mittleren Reich gewann, als in einer Epoche, die noch unter dem Eindruck des Zusammenbruchs der Weltordnung des Alten Reiches stand, eine menschlichere und zugleich vergeistigtere Form der Religion zum Durchbruch kam⁵⁾. Wie in den Aussagen des Buches Daniel und der Apokalypse über Michael von biblischer Seite, so bestanden hier auf ägyptischer Seite in bezug auf Thot verwandtschaftliche Momente, die die Voraussetzung für Anknüpfung und folgende Beeinflussung bildeten.

Über die astral-mythischen Vorstellungen hinaus, die dem Mondgott Thot unter den kosmischen Mächten den ersten Platz hinter dem Sonnengotte Ré einräumen, ist Thot nach ägyptischer Vorstellung der vornehmste Gehilfe des Ré bei der Regierung über Himmel und Erde und wird als solcher zu seinem Stellvertreter.  („Thot, Stellvertreter des Ré“) ist das geläufigste Theologumenon für diese Anschauung. Das „Buch von der Himmelskuh“ berichtet von einer solchen Einsetzung des Thot zum Stellvertreter des Ré⁶⁾: „Du sollst an meiner Stelle sein, du Stellvertreter; man soll dich, Thot, Stellvertreter des Ré nennen.“ Der Mythos von der „Geflügelten Sonne“ im Horustempel zu Edfu⁷⁾ ist ein anderer bezeichnender Text hierfür; er beschreibt Thot durchweg in dieser Stellung. Auch durch Filiation wird Thot mit Ré verbunden⁸⁾. Es ist verständlich, daß dann im irdischen Bereich diese mythischen Gegebenheiten sich dahingehend auswirken, daß die Beamten⁹⁾, vor allem

¹⁾ BUDGE, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, London 1913; die Stelle findet sich im „Book of the Resurrection of Bartholomew the Apostle“, fol. 12 b.

²⁾ a. a. O., fol. 8 a.

³⁾ Berachoth IX, 13 a.

⁴⁾ BEZOLD, *Kebrä Nagast* (Abb. Kgl. Bayr. Akad., phil.-hist. Kl., 23. Bd., I. Abt.), München 1905, Kap. 104.

⁵⁾ Vgl. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, II. Teil: *Das mythische Denken*, Berlin 1925, S. 144 f. Zu Thot vgl. ferner: KEES, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig 1941, S. 305 ff.; BOYLAN, *Thot, the Hermes of Egypt*, London 1922; PIETSCHMANN und ROEDER, Art. *Thot* in: *Roschers Lexikon*, S. 825 ff.; BONNET, Art. *Thot* in: *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, S. 805 ff.

⁶⁾ ROEDER, *Urkunden zur Religion des alten Ägyptens*, Jena 1923, S. 147.

⁷⁾ ROEDER, *Urkunden*, S. 120 ff.

⁸⁾ Vgl. hierzu KEES, *Götterglaube*, S. 311 Anm. 5 mit dem Zitat der Sargtextstelle aus Beni Hassan, die die Selbstaussage des Thot enthält: „Ich bin der Sohn des Re, der Herr der Achtheit.“

⁹⁾ KEES, *Ägypten (Kulturgeschichte des Alten Orients I)*, München 1933, S. 244.

der Vezir, mit Thot in besonderer Weise verbunden werden: der Vezir ist zeitweise zugleich Hoherpriester des Thot, „Größter der Fünf des Hauses des Thot“¹⁾.

Die gleiche Zuordnung, wie sie für Thot in seinem Verhältnis zu Ré gilt, überliefern christliche Schriften für Michaels Stellung zum christlichen Gott. Denn zweifellos lebt die Erinnerung an Ré fort in einer abgeblaßten, für den christlichen Monotheismus gerade noch tragbaren Weise in einem koptischen Text, der berichtet, daß Michael zum „Engel der Sonne“²⁾ spricht. Der Kebrä Nagast aber tut dann doch den letzten Schritt; dort vollzieht sich ein Wunder³⁾, „zusammen mit der Gewalt des Himmels und (dem Erzengel) Michael“ (ጥስለ:

ካደለ: ሰግድ: ፀጋገኢ ለ:). Daß es sich hier bei ካደለ: ሰግድ: („Kraft, Gewalt des Himmels“) um eine gegenüber dem sonst fast allgemein im christlichen Sprachgebrauch üblichen äthiopischen Gottesnamen ለገሐንሐር („Herr der Erde, des Universums“) ungewöhnliche und aus jüdischem Sprachgebrauch ins Christliche übernommene Gottesbezeichnung handelt, ergibt sich aus einer seit der Perserzeit üblichen und wohl aus religionspolitischer Anlehnung an iranische Vorstellungen von Ahuramazda verständlichen⁴⁾ Verwendung von מלך שמי in biblischen (z. B. Esra 6,9) und außerbiblischen Urkunden⁵⁾. Mit diesen Überlegungen dürfte erwiesen sein, daß in der vorliegenden Textstelle tatsächlich in hohem Grade eine Anlehnung an die altägyptischen Vorstellungen vom Verhältnis Thots zu Ré vorliegt.

Eine direkte Verbindung zu Hermopolis ist wieder beim Michaels-Motiv des Kampfes gegeben. Denn der Kampf gegen chaotische Urkräfte, der Thot und Ré seit früher Zeit auf der hermopolitanischen Feuerinsel in Verbindung bringt⁶⁾, wird wesentlich den kämpferischen Charakter Michaels im koptisch-abessinischen Christentum bestimmt haben, während er im abendländischen durch eine Aufnahme von Zügen des germanischen Wodan bedingt wurde⁷⁾. Es ist hierbei wahrscheinlich, daß auf ägyptischem Boden Motive, die ursprünglich in die Christuslegende eingegangen waren⁸⁾, erst später auf Michael übertragen wurden; ein solcher Weg der Ideen würde ja deutlich für die oben charakterisierte starke Herausstellung Michaels sprechen. Jedenfalls erscheint in der „Himmelfahrt Moses“ (10,2)⁹⁾ Michael als jener Engel, der an höchster Stelle steht und sich an den Feinden aller seiner Genossen rächen wird. In den „Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung“¹⁰⁾ wird Michael als ἀρχιστράτηγός bezeichnet. Und im äthiopischen Hennochbuch (10,15 f.) spricht der Herr zu Michael¹¹⁾:

¹⁾ KEES, *Ägypten*, S. 189; BOYLAN, *Thot*, S. 58 f.

²⁾ BUDGE, a. a. O.; *The Mysteries of Saint John*, fol. 17 a.

³⁾ a. a. O., Kap. 55.

⁴⁾ Ahuramazda ist als Himmelsgott durch das Epitheton *vouru-šaiāni* „weitblickend“ gekennzeichnet; vgl. H. S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, S. 98 f.; Herodot I, 131 (persische Anbetung des Himmelsgewölbes als höchsten Gott).

⁵⁾ ED. SACHAU, *Aramäische Papyri und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine*, Leipzig 1911, Pap. 1, 2.

⁶⁾ Vgl. GRAPOW, *Das 17. Kapitel des ägyptischen Totenbuches und seine religionsgeschichtliche Bedeutung*, Diss. Berlin 1912, S. 35 f.; KEES, *Die Feuerinsel in den Sargtexten und im Totenbuch*, in: *ZÄS* 78 (1943), S. 41 ff.; zum kämpferischen Charakter des Thot vgl. u. a. auch die bezeichnende Stelle aus der Thot-Hymne der Schreibtafel Nr. 5656 des British Museum: „Schlage meine Feinde und meine Feindinnen...“, s. v. TURAJEFF in: *ZÄS* 33 (1896), S. 123.

⁷⁾ BERTHOLET, a. a. O.

⁸⁾ Nach einer bohairischen Dichtung hat Christus in Hermopolis die Scharen seiner Feinde vernichtet; vgl. EBERS in: *ZÄS* 15 (1877), S. 43.

⁹⁾ KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900, Bd. II, S. 327.

¹⁰⁾ C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Bd. 43), Leipzig 1919, S. 285.

¹¹⁾ KAUTZSCH, a. a. O., Bd. II, S. 242.

„Vernichte alle Geister der Verworfenen . . . , weil sie die Menschen mißhandelt haben. Tilge alle Gewalttat von der Erde hinweg; jedes schlechte Werk soll ein Ende nehmen, und erscheinen soll die Pflanze der Gerechtigkeit und Wahrheit.“

Man wird, fast bis ins Literarische hinein, an das Vorbild im „Gespräch zwischen Atum und Thot“ aus dem Beginn des 175. Totenbuchkapitels erinnert.

Mit dem kämpferischen Charakter Michaels stehen richterliche Funktionen in einer Verbindung, deren frühester Ausgangspunkt ebenfalls in Hermopolis zu suchen sein wird, in der Vorstellung nämlich von der Feuerinsel als Ort der Bestrafung des ersten Göttergeschlechtes und zugleich als Stätte des Gerichts für die Toten¹⁾. Mit Thot ist daher der Gedanke des Richters eng verbunden. „Thot richtet mich“, sagt der „Lebensmüde“²⁾. Und in einem Totenbuchtext heißt es³⁾: „Das große Gericht, das am Wege der Toten tagt, ist Thot, Osiris, Anubis und Isdes.“

Auch der Kebra Nagast⁴⁾ verbindet den Zusammenhang von Vernichtung und Gericht mit der Person Michaels in seinem Bericht von der Zerstörung von Sodom und Gomorrha. Und das jüdisch-äthiopische „Buch der Engel“ gibt folgende Schilderung des individual-eschatologischen Gerichts⁵⁾:

„Der Engel des Lichtes (Michael) schreibt das Gute auf und der Engel der Finsternis (Bernael) das Böse . . . Und wenn für den Menschen der Augenblick kommt, diese Erde zu verlassen, dann kommen Michael und Bernael, die vor Gott diese Bücher des Guten und Schlechten abwägen.“⁶⁾

Mehrere Aussagen dieses Textes sind ägyptologisch wichtig. Einmal ist es die beim ägyptischen Totengericht allgemein anzutreffende Vorstellung von der Waage, die auch sonst, ohne den ausdrücklichen Bezug auf Michael, ins koptische Denken eingegangen ist; so wenn in der Vita Josephi⁷⁾ Jesus zu seinen Jüngern sagt:

„Wenn ihr nun also, o meine geehrten Glieder, hingehet, so predigt ihnen, daß mein Vater euch mit einer gerechten Waage . . . zur Rechenschaft ziehen wird.“

Diese Vorstellungen von der Waage zeigen, daß man die Bedeutung des ägyptischen Einflusses auf das werdende Christentum nicht unterschätzen darf gegenüber dem zeitweise stark hervorgehobenen iranischen⁸⁾, der für unsere Zusammenhänge auf die Gestalt des in Yasht 12 beschriebenen Rashnu verweisen müßte, der nach mittelpersischen Anschauungen⁹⁾ zusammen mit Saosha und Mithra an der Cinvatbrücke¹⁰⁾ mittels einer Waage die Seelen prüft und richtet.

Neben der Vorstellung der Waage ist es die des Schreibers, mit der Thot in den Darstellungen des Totengerichtes und den Schilderungen der Götterversammlung¹¹⁾ allgemein verbunden

¹⁾ Vgl. KEES in: *ZÄS* 78, S. 49.

²⁾ Lebensmüde, Zl. 16.

³⁾ Kap. 18, 24.

⁴⁾ Kap. 78.

⁵⁾ J. HALÉVY, *Te 'ezāza Sanbat*, Paris 1902: *Le livre des anges*, fol. 63 recto.

⁶⁾ Vgl. KOEP, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, 1952.

⁷⁾ Vita Josephi 1, 6.

⁸⁾ Vgl. RUD. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, 2. Aufl., München 1940, S. 136.

⁹⁾ Vgl. NYBERG, *a.a.O.*, S. 64f.

¹⁰⁾ Vgl. Vendidad 19; NYBERG, *a.a.O.*, S. 180.

¹¹⁾ Vgl. besonders die Schilderung dieser Funktion des Thot im Papyrus Beatty I; s. GARDINER, *The Library of A. Chester Beatty I*, Oxford 1931; SPIEGEL, *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth*, Glückstadt 1937; charakteristisch für die Schreibertätigkeit des Thot ist auch folgende Stelle: „Und die Majestät des Thot steht zu eurer (des Re und Osiris) Seite, um die Befehle, die aus eurem Munde kommen, aufzuschreiben“, s. MARIETTE, *Abydos II*, Taf. 54f., Zl. 3f.; KEES, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Heft 10: *Ägypten*, 2. Aufl., Tübingen 1928, S. 17.

wird. Sie findet sich wieder in der oben zitierten jüdischen Tradition und in christlichen Texten wie etwa dem äthiopischen Henochbuch¹⁾, wo Michael den Befehl erhält: „Jede Überschreitung und Vernichtung . . . schreibe auf!“ Und an einer späteren Textstelle folgt die Aufforderung²⁾: „Lies mir der Zahl nach vor . . .!“

Mit der richterlichen Funktion ist die Wiederherstellung des Rechtes verbunden, die in Ägypten mythisch als Heilung des Horusauges ausgedrückt wurde. Zahlreiche Texte schreiben dem Gotte Thot diese Tat zu³⁾. Wenn Michael zum Arzt und zauberkräftigen Heiler des Auges wird, so findet sich hierin vielleicht die auffälligste und beweiskräftigste Tradition altägyptischer Motive. Denn nach einem koptischen Zaubertext soll man bei Augenleiden den Erzengel Michael anrufen und dazu heilkräftige Worte sprechen⁴⁾. Und die äthiopische Lebensbeschreibung des aus Ägypten stammenden Heiligen Gabra Manfas Qeddus (d. i. „Diener des Heiligen Geistes“) erzählt von diesem⁵⁾:

„In Kabd, wo er sieben Monate lang, wie eine Säule aufgerichtet, mit offenen Augen gebetet hatte, wurden ihm diese vom Satan, in Gestalt eines Raben, ausgepickt, aber von Michael und Gabriel durch Anblasen wieder geheilt.“

Auch in weniger spezialisierter Weise gilt dann Michael durchweg als Heiler bei Krankheiten. Da das Jenseitsgericht, bei dem Thot eine so entscheidende Rolle spielt, nach ägyptischer Vorstellung vornehmlich in der Unterwelt stattfindet⁶⁾, verwundert es nicht, daß auch funeräre Züge von der Gestalt Thots auf die Michaels übertragen wurden. In der vollständig nur in äthiopischer Sprache erhaltenen „Himmelfahrt des Jesaja“ heißt es von Christus⁷⁾:

„ . . . daß der Engel des Heiligen Geistes und Michael, der oberste der heiligen Engel, am dritten Tage sein Grab öffnen werden, und daß der Geliebte, auf ihren Schultern sitzend, heraustreten und seine zwölf Jünger aussenden wird.“

Ein koptischer Text berichtet⁸⁾:

„Dann nahm Michael meine Seele, und er setzte sie wieder in meinen Körper, und ich stand auf und war lebendig.“

In dem „Enkomium des Severus“⁹⁾ wird geschildert, wie Michael, ehe er die Seele eines Toten zum Himmel führt, diesen noch einmal erweckt, um ihn für die zu Unrecht des Mordes an ihm Beschuldigten zeugen zu lassen. Das für Thot-Michael charakteristische Motiv des Rechtes — also der mit Thot verbundenen Maat — ist in dieser Erzählung kombiniert mit dem Gedanken der Macht und des Wissens über Leben und Tod¹⁰⁾.

¹⁾ 89, 62; s. KAUTZSCH, *a.a.O.* II, S. 294.

²⁾ 89, 63.

³⁾ Z.B. Pyr. 141f.; GRAPOW, *Religiöse Urkunden*, S. 32. 34; Totenbuch Kap. 136 B (NAVILLÉ), Zl. 18; Kairo 28089; LACAU, *Textes religieux*, Nr. 49; Pap. Sallier IV 2, 6ff.; vgl. KEES, *Lesebuch*, S. 26. 35.

⁴⁾ LEIPOLDT, *Geschichte der koptischen Literatur*, Leipzig 1907, S. 172.

⁵⁾ BEZOLD, *Abba Gabra Manfas Qeddus (NGGW)*, phil.-hist. Kl. 1916, S. 58ff.), S. 69f.

⁶⁾ Eine ursprüngliche Lokalisierung bezog sich wohl auf die Feuerinsel in Hermopolis.

⁷⁾ HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924, 2. Aufl., S. 305 (= Ascensio Jesaiae 3, 16ff.).

⁸⁾ *Book of the Resurrection of Christ by Bartholomew the Apostle*, fol. 19b; s. BUDGE, *Coptic Apocrypha*.

⁹⁾ BUDGE, *Saint Michael the Archangel*, London 1894, S. 78ff.

¹⁰⁾ Auch nach altägyptischer Vorstellung eignet dem Thot die Fähigkeit der Belebung; Louvre Pap. 3079: „Thot stand an der Tür der Balsamierungsstätte, indem er sein Ritual vorlas, das täglich die Seele belebt“; vgl. PIERRET in: *Études égyptologiques I* (Paris 1874), S. 20f.; vgl. auch den Auferstehungstext Pyr. 956a-c.

In solcher Eigenschaft wird Michael auch in dem jüdischen Buche „Gorgorius der Prophet“ angesprochen. Dort heißt es zu Beginn¹⁾:

„Gesegnet sei Gott, der König Israels. Was Gorgorius der Prophet (geschrieben hat). Ich sagte zum Engel Michael: Laß mich wissen, wie der Tod ist und der Ausgang der Seele aus dem Fleisch!“

So wird Michael zum Kenner von Leben und Tod, wie es Thot für das alte Ägypten war²⁾. Aus diesen Anschauungen resultiert einmal, daß Michael als Kenner des Lebens zum Lebens- und Fruchtbarkeitsspendender wird:

„Überfluß kommt durch die Fürbitte Michaels. Wüßten die Menschen nur von der Fürbitte Michaels zur Zeit, wenn das Wasser auf die Erde kommen soll, sie würden nie eine Sünde begehen³⁾.“

Und im „Enkomium des Eustathius“ heißt es⁴⁾, daß am zwölften Tage des Monats Paöni Michael mit dem Heer der Engel um die Wasser des Nils, um Tau und Regen beten wird. Die Bezugnahme auf das alte Ägypten ist auch hier deutlich; in einem thebanischen Tempel⁵⁾ spendet Euergetes Wein, „indem der Nil hinter mir, Thot vor mir ist.“

Michael ist aber auch Kenner und Führer beim Übergang vom diesseitigen zum jenseitigen Leben. So wird er zum Sterbebeistand. In der Vita Josephi betet der sterbende Joseph⁶⁾:

„Wenn die Tage meines Lebens, die du mir in der Welt gegeben hast, erfüllt waren, so bitte ich dich, Herr Gott, daß du mir den Erzengel Michael sendest und er mir beistehe, bis meine unglückliche Seele aus meinem Leibe geht ohne Leid und Bestürzung.“

Und an einer anderen Stelle sagt Jesus über Joseph⁷⁾:

„Ich ließ Michael und Gabriel seine Seele bewachen wegen der Mächte, die auf dem Wege sind.“

Hiermit ist bereits der Übergang zum Führer bei der Hadesfahrt gegeben. Ein enger Motivzusammenhang besteht hier zwischen Thot, der den Ba des Menschen geleitet⁸⁾ und die Barke des Rê bei der nächtlichen Unterweltsfahrt begleitet⁹⁾, dem griechischen Hermes als Psychopompos und Michael. Freilich liegt die Vermutung nahe, daß auch hier die überragende Bedeutung Michaels im koptisch-abessinischen Christentum eine ursprünglich auf Christus selbst bezogene Legende¹⁰⁾ auf den Erzengel übertrug. Jedenfalls erscheint er aber dann in den „Akten der Apostel Paulus und Andreas“ geradezu als Führer Jesu bei dessen Hadesfahrt¹¹⁾.

Nach ägyptischer Vorstellung ist Thot auch der Begleiter des Rê in der Sonnenbarke bei der täglichen Himmelsreise¹²⁾ und überhaupt Führer des Gottesschiffes¹³⁾. Daß auch dieser Zug

¹⁾ fol. 109 verso; s. HALÉVY, *a. a. O.*

²⁾ Thot schreibt dem Menschen die Lebenszeit vor; s. LEXA, *Papyrus Insinger*, Paris 1926, I, S. 56f.

³⁾ *Mysteries of Saint John*, fol. 3b; s. BUDGE, *Coptic Apocrypha*.

⁴⁾ BUDGE, *Saint Michael*, S. 113.

⁵⁾ SETHE, *Thebanische Tempel* 2d (unveröff.), nach MORENZ, *a. a. O.*, S. 30.

⁶⁾ XIII, 2. — Michael als Totengeleiter auch im Offertorium der römischen Totenmesse.

⁷⁾ X XIII, 4.

⁸⁾ Vgl. GARDINER, *Egyptian Hieratic Texts* I, 8.

⁹⁾ Z. B. *Totenbuch*, Kap. 1; s. ROEDER, *Urkunden*, S. 226.

¹⁰⁾ Vgl. BOUSSET, *a. a. O.*, S. 26—33.

¹¹⁾ ZOEGA, *Catalogus Codicum Coptiorum*, Rom 1910, S. 233.

¹²⁾ Vgl. BOYLAN, *a. a. O.*, S. 58ff.; ROEDER, *Urkunden*, S. 13 (= Berlin 2293).

¹³⁾ Vgl. SCHÄFER, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesotris III.* (Untersuchungen IV, 2), Leipzig 1904, S. 34. — Die Vorstellung von Thot als Führer der himmlischen Barke lebt wohl auch fort in der christ-

sich mit der Gestalt Michaels verband, ist das stichhaltigste Argument gegen Versuche, Michael und Anubis gleichzusetzen¹⁾. Tatsächlich umfaßt die Gestalt Michaels weit mehr als nur die funeräre Sphäre. Die Fahrt des Thot im Sonnenschiff lebt vor allem fort in der Verbindung Michaels mit dem Wolken- oder Windwagen. Die besten Belegstellen hierfür finden sich im Kebra Nagast. Dort wird von der Abreise der Äthiopier vom Hofe König Salomos berichtet und ihre Fahrt nach Äthiopien geschildert; am Schlusse dieser Erzählung heißt es²⁾:

„Darauf beluden sie ihre Wagen und standen auf und gingen, durchzogen das Land Medjäm und kamen nach der Stadt Bêlantos, die (schon) eine Stadt Äthiopiens ist. Dort machten sie freudig Halt; denn sie waren in eine Provinz ihres Landes gekommen in Ruhm und Freude, ohne Beschwerden auf der Reise, im Wagen des Windes, zusammen mit der Gewalt des Himmels und dem Erzengel Michael.“

lichen Erzählung von Michael als Retter für Menschen, deren Barken im Sturm auf dem Nil Schiffbruch zu erleiden drohen; vgl. AMÉLINEAU, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, Paris 1888, S. 69f.

¹⁾ So: KLAMETH, *Über die Herkunft der apokryphen „Geschichte Josephs des Zimmermanns“*, in: *Angelos* 3, Leipzig 1930, S. 24 Anm. 2.

²⁾ Kap. 55; vgl. S. 122 Anm. 4 und S. 123 Anm. 3.

La „Mascarade“ des bœufs gras et le triomphe de l'Égypte

Par JEAN LECLANT

Parmi les scènes dont les Égyptiens se sont plu à orner les parois des temples et des tombeaux, les défilés d'opulentes victimes promises au sacrifice constituent un thème favori. Ces représentations sont traitées avec une maîtrise où s'allient les exigences du réalisme et celles de l'effet esthétique; mais elles ne sont pas dépourvues pour autant d'efficacité symbolique, comme l'a noté¹⁾ le maître auquel est offert, en hommage, le présent volume.

Souvent on a cherché à parer avec grâce et richesse les bêtes²⁾ que l'on mène au sacrifice³⁾. Dans les défilés d'animaux, il n'est pas rare de voir suspendues à leur cou des banderoles, des fleurs⁴⁾, parfois peut-être une clochette⁵⁾. Sous le Nouvel-Empire, les cornes de la victime



Fig. 1. Tombe thébaine n° 101 (Tjenro). Dessin d'après DAVIES-GARDINER, *Ancient Egyptian Paintings*, pl. 34.

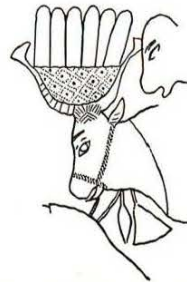


Fig. 2. Tombe d'Amarna n° 4. Dessin d'après DAVIES, *Amarna*, I, pl. XIV.




Fig. 3. Tombe d'Amarna n° 4. Dessin d'après DAVIES, *Amarna*, I, pl. XIV.

¹⁾ KEES, *Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik*, *Nachrichten der Akad. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl.*, 1942, Nr. 2, pp. 71—88.

²⁾ Parmi les animaux sacrifiés, le taureau est l'offrande de choix, KEES, *o. c.*, pp. 75, 77; cf. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin 1952), p. 752.

³⁾ Pour les défilés de bovidés conduits en offrandes, cf. les inventaires de KLEBS, *Die Reliefs des Alten Reichs* (Heidelberg 1915), p. 120; *Die Reliefs und Malereien des Mittleren Reichs* (H., 1922), pp. 182—183; *Die Reliefs und Malereien des Neuen Reichs*, I, (H., 1934), pp. 72—73. Cette œuvre est restée inachevée; il manque en particulier le volume II du Nouvel Empire qui aurait été consacré aux scènes publiques, les plus importantes pour notre sujet.

⁴⁾ HARTMANN, *L'agriculture dans l'ancienne Égypte* (Paris 1923), p. 261—262; MONTET, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire* (1925), p. 109—110, 139—140; BARGUET, LECLANT, ROBICHON, *Karnak-Nord IV* (1954), p. 132 et pl. CXIV. Cf. , „un veau orné d'une fleur de lotus“ (LEGRAIN, *Rec. Trav.*, 23 [1901], p. 169, cité par MONTET).

⁵⁾ *Karnak-Nord IV*, I, 1.1.; cf. les clochettes papyrifères, HICKMANN, *Instruments de musique, CG* (1949), p. 51—53, n° 69556—69565, pl. XXX; il faut remarquer toutefois que les clochettes sont de date tardive (HICKMANN, *Zur Geschichte der altägyptischen Glocken*, dans *Musik und Kirche*, 21 [1951], pp. 72—88).

reçoivent une attention particulière; on les décore quelquefois d'ornements où le génie inventif des Égyptiens s'est donné libre cours.

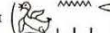
Dans la tombe de Tjenro¹⁾, sous Aménophis II, on s'est contenté²⁾ de suspendre des éléments de fleurs et de boutons de lotus³⁾ à une bande⁴⁾ tendue entre les cornes de l'animal (fig. 1).⁵⁾ Mais à l'époque amarnienne, les enjolivements sont beaucoup plus élaborés. Dans le tombeau n° 4 d'Amarna, celui de Meryré⁶⁾, deux registres de la même paroi présentent des taureaux aux cornes parées. L'un d'eux, spécialement engraisé, s'avance d'une marche gauche, gêné par ses ongles d'une longueur démesurée⁷⁾; sur sa tête, de hautes plumes, ou peut-être plutôt des tiges végétales comme celles de lotus, sont dressées sur un support; deux jolies fleurs de lotus épanouies sont fixées à l'extrémité de chacune de ses cornes (fig. 2). A un autre registre, un animal porte des plumes ou des tiges d'un type comparable au précédent (fig. 3). Devant lui se trouvent deux autres taureaux dont l'un présente aussi à l'extrémité des cornes des fleurs de lotus épanouies. Tous deux ont reçu entre leurs cornes un véritable montage floral où se conjuguent les fleurs épanouies et les tiges en boutons, selon une alternance fréquente (fig. 4 et 5). Il est difficile de décider si ce motif végétal constitue un simple panneau frontal ou si l'artiste n'a pas voulu plutôt figurer, entre les cornes du taureau, une sorte de récipient circulaire, peut-être une vannerie, avec des fleurs piquées⁸⁾.



Fig. 4. Tombe d'Amarna n° 4. Dessin d'après DAVIES, *Amarna*, I, pl. XIV.



Fig. 5. Tombe d'Amarna n° 4. Dessin d'après DAVIES, *Amarna*, I, pl. XIV.

¹⁾ Tombe thébaine n° 101 , d'après les indications de Miss R. MOSS; DAVIES-GARDINER, *Ancient Egyptian Paintings* (1936), pl. 34 (reproduit dans *La peinture égyptienne ancienne* [Paris, s. d.] n° 2, pl. 8, et DAVIES, *Egyptian Paintings*, Penguin Books (Londres 1954), pl. 4, cf. p. 20).

²⁾ On a aussi suspendu une fleur de lotus à l'avant du cou de l'animal et on l'a pourvu d'une épaisse collerette composée des mêmes éléments floraux qu'entre ses cornes, d'un effet décoratif plaisant.

³⁾ Cette représentation d'éléments empruntés à *Nymphaea caerulea* Sav. est très stylisée, comme a bien voulu me le faire remarquer M. le Professeur L. KEIMER: „il n'existe pas, m'écrit-il, de pétales rouges de *Nymphaea*; les boutons bleus devraient naturellement être verts“; incompréhensible lui paraît l'élément à bandes jaunes et rouges figuré, de façon uniforme, à la base des fleurs et des boutons, ainsi que des sépales verts.

⁴⁾ Sur la composition de telles cordelettes, cf. KEIMER, *BIFAO*, 31 (1931), p. 201 et pl. 1. — On peut aussi reconnaître une simple bande tendue entre les genres d'un bovidé tirant le traineau funéraire dans la tombe d'Amenemhêt (n° 82; DAVIES-GARDINER, pl. XI; époque: Thoutmosis III).

⁵⁾ A l'exception de la fig. 1, les dessins illustrant cet article ont été exécutés d'après des photographies par M. P. Clère, grâce à l'amicale entremise de M. J. Sainte Fare Garnot, Directeur de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Je tiens à leur exprimer ma profonde reconnaissance.

⁶⁾ PORTER-MOSS, *Topographical Bibliography*, IV, p. 216, n° 22; DAVIES, *The rock-tombs of El Amarna*, I, pl. X A et XIV.

⁷⁾ Cette déformation des ongles résulte de l'engraissement en étable: tout mouvement étant interdit à l'animal, celui-ci ne peut dès lors user ses sabots: KEIMER, *Cahiers d'histoire égyptienne*, 6, 2, juin 1954, Le Caire, pp. 146—148; cf. DÜRST, *Die Tiere des klassischen Altertums* (Berlin 1899), p. 26; BOESSNECK, *Die Haustiere in Ägypten* (Zool. Staatssaml. München, 1953), p. 13.

⁸⁾ On trouve de nombreux vases de cette sorte dans SCHÄFER, *Altägyptische Prunkgefäße mit aufgesetzten Randverzierungen*, UGAÄ IV (1903), passim; WRZESINSKI, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*, I, pl. 88; MONTET, *Les reliques de l'art syrien dans l'Égypte du Nouvel-Empire* (Paris 1937), pp. 64—69; cf. ci-dessous le véritable bassin figuré entre les cornes d'un taureau du tombeau de Houy. Dans le cas des vases comme dans

A Gournet Mourai, dans la tombe de Houy, vice-roi de Nubie sous le règne de Toutankhamon, la "fantaisie" a été beaucoup plus grande. Dans un tableau très coloré que les grands recueils ont pris plaisir à reproduire¹⁾ s'avance le "tribut" du Sud²⁾. L'un des taureaux portait sur sa tête une sorte de bassin: celui-ci renfermait sans doute des poissons et était dominé

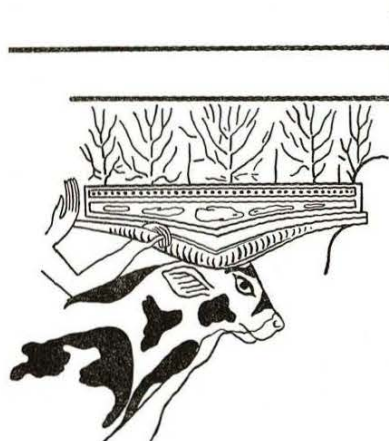



Fig. 6. Tombe thébaine n° 40 (Houy). Dessin d'après LEPSIUS, *Denkmäler* III, pl. 117.



Fig. 7. Tombe thébaine n° 40 (Houy). Dessin d'après GARDINER-DAVIES, *Tomb of Huy*, pl. XXX.

par de petits arbustes (fig. 6)³⁾. Quatre autres bœufs, désignés comme des  par la légende qui les surmonte⁴⁾, sont ornés de têtes de Nègres qui se dressent entre leurs cornes (fig. 7)⁵⁾. Celles-ci sont traitées comme des bras qui correspondraient à ces têtes-postiches; elles

celui des parures que nous étudions, les plantes apparaissent à première vue dressées à intervalles réguliers sur une seule ligne; en fait, il semble bien que le décor n'était pas fixé sur le bord des vases, mais qu'il était placé à l'intérieur (MONTET, *o. c.*, p. 68).

¹⁾ Tombe n° 40 à Gournet Mourai; PORTER-MOSS, *Topographical Bibliography*, I, p. 76. La scène est reproduite en particulier dans LEPSIUS, *D.* III, pl. 117 (cf. *Text*, III, p. 303); DAVIES-GARDINER, *The Tomb of Huy* (Theban Tomb Series, 1926), pl. XXX et p. 25; WRZESINSKI, *Atlas*, I, pl. 158, 160, 161. Elle a retenu l'attention, entre autres, de CHAMPOLLION, *Notices descriptives*, I, pp. 478—479; CHABAS, *Études sur l'antiquité historique*, 2ème éd. (Paris 1873), p. 140; CAPART, *Thèbes* (1925), pp. 168—170, cf. p. 279; SÄVE-SÖDERBERGH, *Ägypten und Nubien* (1941), p. 225; FRANKFORT, *Kingship and the Gods* (1948), p. 383, n. 21.

²⁾ Traditionnellement, les inscriptions et représentations égyptiennes traitent les étrangers en vils "vaincus", rendant hommage à l'Égypte. Cependant en fait, bien souvent, les "tributs" doivent correspondre non pas aux importations de peuples soumis, mais à de simples importations faites contre échanges.

³⁾ Aux notices citées à la note 1, ci-dessus, ajouter SCHÄFER, *Altägyptische Prunkgefäße*, p. 23, n. 2. Le fragment de paroi présentant le taureau au bassin est aujourd'hui disparu, cf. WRZESINSKI, *Atlas*, I, pl. 158 et 161 ainsi que le commentaire de la pl. 160.

⁴⁾ En fait, la boucle tourne en direction contraire au sens habituel (cf. fig. 7).

⁵⁾ MONTET, *Kémi* 13 (1954), p. 44, fig. 2; p. 47 et 58. Cf. ici-même, infra, p. 145, n. 4.

⁶⁾ Les cornes étaient dorées (WRZESINSKI, *Atlas*, I, commentaire de la planche 160); cf. *Odyssée*, III, 425—426: ὄρεα βοῶς χρυσὸν κέρασιν περιχέου.

sont terminées par des mains, des sortes de gantelets plutôt¹⁾, qui se tendent en une véritable attitude d'adoration. Les Africains sont représentés avec une volonté marquée de naturalisme: une haute plume est fichée dans leur chevelure; sur l'une des faces on peut même reconnaître des rides²⁾. Cependant, comme l'ensemble de la tombe de Houy³⁾, cette scène n'est pas exempte d'une recherche d'effet, l'artiste ayant eu souci de la composition et du pittoresque; on retrouve dans le pelage des taureaux et la couleur des têtes de Nègres, alternativement bruns et noirs, le thème décoratif d'alternance qui a fait représenter les Égyptiens tantôt jaunes et tantôt bruns et les Nègres porteurs d'offrandes bruns ou noirs⁴⁾. Aussi, si l'une des cornes du premier taureau est retournée vers le bas, c'est peut-être ici davantage pour rompre la monotonie du mouvement que par souci de réalisme⁵⁾.

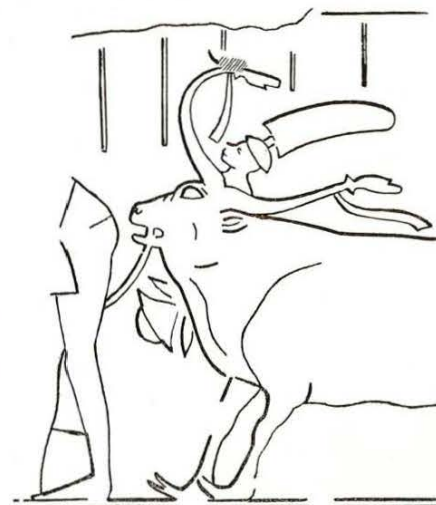


Fig. 8. Relief de Toutankhamon à Kawa (Soudan). Dessin d'après MACADAM, *Kawa II*, pl. Ia.

¹⁾ Par comparaison avec d'autres reliefs, tel celui de Kawa (fig. 8), on peut estimer qu'il pendait des sortes de banderoles à la hauteur de ce qui correspondrait aux poignets.

²⁾ Ces deux lignes ont été notées par SELIGMAN, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 43 (1913), p. 648; ce ne sont pas, selon lui, des incisions, mais seulement des rides.

³⁾ MEKHITARIAN, *Les grands siècles de la peinture, La peinture égyptienne* (1954), pp. 124—126, 156—157.

⁴⁾ La représentation de "Nègres rouges" témoigne d'un parti-pris décoratif et non pas d'une observation naturaliste, comme on a pu le croire parfois (HAMY, *Bulletin de la Société d'Anthropologie*, 9 (1874), p. 541 et 10 (1875), pp. 220—221, 224).

⁵⁾ Ce relief n'est pas le seul à présenter des bovidés dont les cornes sont déformées par une dissymétrie; aux exemples notés par SELIGMAN, *Studies presented to F. L. Griffith* (1932), pl. 74, on peut joindre DAVIES et GARDINER, *The Tomb of Amenemhat*, n° 82 (Londres 1915), pl. XX; un signe hiéroglyphique sur un bloc de Thoutmosis IV (CHEVRIER, *ASAE*, 52 [1954], pl. I, C); un relief du temple de Ramsès II à Abydos (P.-M., *T.B.*, VI, p. 34; MARIETTE, *Abydos II* (1880), pl. 7; WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 188; BOESSNECK, *Die Haustiere in Ägypten*, fig. 9, pl. 4); le relief de Ramsès II du temple de Louxor étudié ici-même (pl. VII, 1 et fig. 10; LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris*, III, pl. XX, XXXV); une scène de Méroë, Begarawya N 11 P. M., *T.B.*, VII, p. 248 = CHAPMAN-DUNHAM, *Royal Cemeteries of Kush, III, Decorated Chapels*, 1952, pl. 8 D). L'intention semble avoir été différente selon les endroits. Parfois, il peut y avoir souci de la composition comme ici. Les règles observées dans le dessin égyptien doivent être prises aussi en considération: ainsi dans la tombe d'Amenemhât, A. Mekhitarian a voulu voir récemment "un essai de perspective: l'une des cornes de la bête fuit dans le mur" (*La peinture égyptienne* [1954], p. 44). — simple hypothèse. Ailleurs, les représentations de cornes dissymétriques peuvent avoir traduit un fait réel; le témoignage du signe hiéroglyphique du bloc de Thoutmosis IV cité ci-dessus est intéressant à cet égard. Actuellement, on rencontre parfois des bœufs aux cornes dissymétriques dans les troupeaux de l'Afrique Orientale (cf. pl. VI: bœuf photographié par l'auteur en Avril 1956 sur la piste de Seglat-Alitena, province de l'Agamé, Tigré, Éthiopie). Cette déformation peut être naturelle et procéder soit d'une particularité d'espèce, soit d'un simple accident individuel. Elle peut aussi être artificielle. Certaines peuplades lui accordent une valeur magique spéciale. Sur toutes ces questions, cf. SELIGMAN,

Cette décoration n'est pas si surprenante qu'il pourrait le sembler de prime abord. Les fouilles du temple de Kawa au Soudan¹⁾ ont fourni un bloc de la même époque²⁾ décoré de façon comparable (fig. 8). Un homme s'avance courbé, dans une attitude d'hommage. Il tient un bouquet³⁾ devant lui, dans sa main droite. De la gauche, il tire, par une longe, un bœuf gras, aux ongles très longs⁴⁾. Entre les cornes de l'animal surgit une tête de Nègre surmontée d'une très grande plume; les deux cornes auxquelles flottent des banderoles, se terminent par des mains ou des gantelets.

Cette pratique se conserva sous les règnes qui suivirent Amarna, tandis que l'Empire égyptien atteignait son apogée, dans le luxe des cérémonies et la splendeur des conquêtes.

A Louxor, dans la procession de la belle fête d'Opet⁵⁾ gravée sous Toutankhamon⁶⁾, une scène montre, près de la représentation du pylône du temple, des bovidés parés qui se pressent, par groupes de trois, de chaque côté de la porte (fig. 9a et b); leurs ornements se bornent à un montage de végétaux, ou de plumes⁷⁾, fixé entre leurs cornes. Certains, sinon tous, portent aux extrémités de leurs cornes des fleurs de lotus épanouies. Les bovidés sont précédés de porteurs de bouquets et escortés de gens faisant l'adoration.

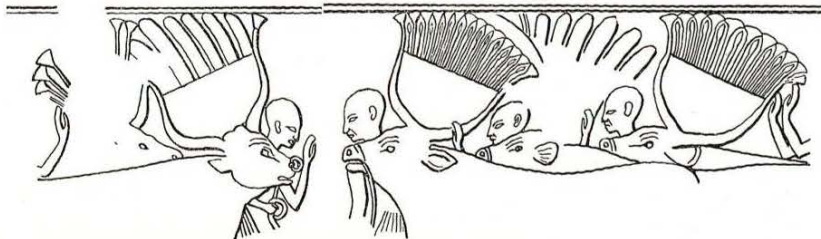


Fig. 9a et b. La belle fête d'Opet, Louxor. Dessin d'après WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 201-202.

Egyptian Influence in Negro Africa, Studies presented to F. L. Griffith (Londres 1932), p. 461 et pl. 74; MURRAY, *The Yale ox*, *Man*, 44, 1944, n° 73 et 10 fig.; FRANKFORT, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948), pp. 165, 383 et fig. 38.

¹⁾ MACADAM, *Kawa II* (1955), Plates, pl. Ia (dessin) et XLe (photo); *Text*, p. 35 (bloc 0779); cf. PORTER-MOSS, *T.B.*, VII, p. 181, n° 11. Le bloc est conservé à l'Ashmolean Museum d'Oxford (1931. 552).

²⁾ Au dessus du taureau, la légende comporte la cartouche de

³⁾ Sur la symbolique du bouquet et le potentiel magico-religieux qu'y attachaient les Egyptiens, cf. DE BUCK, *Oudtestamentische Studien IX* (1951), pp. 18—29, 6 fig.; YVOTTE, *Vetus Testamentum*, I (1951), pp. 140—144; VAN DE WALLE, *Diatribas Lexica, Archiv Orientalni*, 20 (1952), pp. 133—134; DERCHAIN, *Chr. d'Eg.*, 56 (1953), pp. 268—276; ALLIOT, *Revue de l'Histoire des Religions*, 137 (1950), p. 93 et *Le culte d'Horus à Edfou*, II (Le Caire 1954), pp. 626 sqq.

⁴⁾ Cf. supra, p. 129, n. 7.

⁵⁾ PORTER-MOSS, *T.B.*, II, p. 103; *Mém. Miss. Arch. Franc.* 8, 3 (1894), pl. XV et p. 388; WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 201—202; WOLF, *Das schöne Fest von Opet* (1931), II, 4, p. 37 et pl. II.

⁶⁾ Les reliefs ont été gravés par Toutankhamon, puis usurpés par Horemheb, cf. WOLF, *o. c.*, pp. 3 et 67.

⁷⁾ Le plus souvent, les éléments du montage semblent floraux. Cependant, sur les reliefs de la tombe de Petosiris, il s'agit en certains cas réellement de plumes (cf. p. 136, n. 3). Les chevaux portaient aussi des panaches de plumes (cf. p. 137, n. 1).

Dans le même temple de Louxor, sous Ramsès II cette fois, la procession à l'angle Sud-Ouest de la première cour¹⁾ offre en revanche un choix plus grand de thèmes. Derrière dix-sept fils de Ramsès II s'avance un théorème de prêtres et de bœufs; de façon générale, chaque élément de cette suite consiste en un personnage tirant par une longe un bœuf que flanque un second prêtre. Le premier personnage de chaque groupe porte perruque et s'avance dans une attitude d'adoration, buste légèrement courbé en avant²⁾, tenant le long de son corps un grand bouquet monté³⁾. Le second personnage, tête rasée, présente en plusieurs cas des pains triangulaires. Bien engraisés, marchant pesamment sur leurs sabots déformés⁴⁾, ces bœufs ont été richement parés pour la fête⁵⁾. Ils portent au cou des fleurs ou des pendants vraisemblablement tressés. Aux oreilles de certains sont suspendues des plaques ou des anneaux. Les quatre premiers taureaux⁶⁾ présentent entre leurs cornes le motif habituel des grandes plumes montées, à moins que ce ne soient des tiges de lotus⁷⁾. Le cinquième taureau⁸⁾ porte une tête postiche de Nè-




¹⁾ PORTER-MOSS, *T.B.*, II, p. 102, n° 30—35; NELSON, *Key-Plans*, pl. X XI A, n° 46—47; CAPART, *Thèbes*, pp. 279—280. Ma gratitude est grande envers M. le Dr. G. R. HUGHES qui a bien voulu faire sur place certaines vérifications et me confier les clichés de l'Oriental Institute de Chicago (pl. VII, 1 et 2, VIII); mes remerciements s'adressent aussi à M. le Prof. K. C. SEELE et à M. le Dr. CH. NIMS.


²⁾ Le 1er, le 2ème et le 5ème personnages s'avancent le bras droit étendu, main allongée à hauteur des genoux; le 3ème, le 4ème, le 6ème et les suivants ont le bras droit relevé à hauteur du visage, paume tournée vers le dehors. Ces deux attitudes correspondent à deux moments différents de l'acte d'adoration; en même temps qu'elle entraîne une variété dans la composition, leur juxtaposition fournit l'indication du mouvement représenté par ses deux phases extrêmes.

³⁾ Sur la valeur symbolique de ce bouquet, cf. supra p. 132, n. 3.

⁴⁾ Cf. supra, p. 129, n. 7.

⁵⁾ Sur l'arrière-train de plusieurs des bœufs est figurée leur „marque“ (fig. pl. VII, 1 et 2, VIII). Du 5ème au 9ème taureau, la marque est

(cf. , Ramesseum Onomasticon B 3, GARDINER, *Onomastica*, I, pp. 22—23; , GARDINER, *Ramesseid Administrative Documents*, p. 19, l. 3—4; pour , 'Ipt, désignant seul Louxor, cf. OTTO, *Topographie des thebanischen Gaus* (1952), p. 40, n. 9); du 10ème au 12ème taureau, la marque est

. Pour la „ferrade“ des bestiaux, cf. KEES, *Ägypten, Kulturgeschichte* (1933), pp. 23, 169; GARDINER, *Ramesseid Administrative Documents* (1948), pp. XVIII, 18, 57; CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanea* (1954), pp. 230—231; KITTEL, *Die hellenistische Mysterienreligion und das alte Testament* (1925), p. 41. On comparera la „marque“ avec le nom de l'institution propriétaire et une indication numérique sur l'arrière-train des bœufs figurés sur des blocs provenant de la tombe de Manefter, Ancien Empire (P.-M., *T.B.*, III, p. 163; Musée de Berlin 1115). Selon H. KEES (*Der Götterglaube im alten Ägypten*², 1956, p. 485), l'inscription de Petosiris 58, l. 26 attribuerait au „prêtre de Sekhmet“ le soin de marquer (h_{tm}) les animaux; mais il convient sans doute de préférer l'interprétation de LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris I* (1924), p. 88—89 (m_htm[1] = „étale“, cf. Wb., II, 133, 2). De même, il semble n'y avoir aucune allusion à une „marque“ des offrandes (ALLIOT, *Culte d'Horus I* [1949], p. 25) dans *Edfou VII*, 18, 4 (BLACKMAN, *JEA*, 31 [1945], p. 68), ni dans *Edfou VI*, 346 (ALLIOT, *ibid.*, p. 29). En revanche, dans la Stèle de la Famille, col. 26, les „bêtes marquées du sceau“ (m_htmw) doivent être offertes à Khnoum (éd. BARGUET, *Bibl. d'étude X XIV* [1953], p. 30 et n. 8). Sur les représentations, il demeure parfois difficile de distinguer s'il s'agit d'une „marque“ au fer ou d'une simple touffe de poils (KEIMER, *Bi. Or.*, V [1948], p. 20).

⁶⁾ Le premier taureau est reproduit dans BAIKIE, *The Story of the Pharaohs*, pl. V, 2 et *A Century of Excavation*, pl. 30, ainsi que partiellement dans CARLIER, *Thèbes* (Paris 1948), photographie n° 31.

⁷⁾ Cf. supra, p. 132, n. 7.

⁸⁾ Le 5ème et le 6ème bovidé sont reproduits dans KEES, *Ägyptische Kunst* (1926), p. 112, n° 42. Pour le 5ème bovidé, cf. CAPART, *Thèbes*, fig. 193 (p. 280), FRANKFORT, *Kingship and the Gods* (1948), fig. 38 (cf. p. 383, n° 21) et ARKELL, *A History of the Sudan* (1955), pl. 8a. Il convient de rectifier certaines des légendes données pour ces images: il ne s'agit pas du tribut nubien, mais d'un cortège de fête; le bœuf paré de la tête de Nègre figure dans la procession de Ramsès II et non pas de Toutankhamon (corriger FRANKFORT, *o. c.*, légende de la fig. 38 et p. 383, note 21).

gre¹⁾ surmontée d'une grande plume recourbée entre ses cornes terminées par des mains (pl. VII, 1 et fig. 10); tandis qu'une des cornes est dressée en avant et que l'une des mains est ainsi tendue en adoration, l'autre corne se recourbe de façon dissymétrique vers le bas²⁾. Le sixième bovidé³⁾ semble être une sorte de zébu, avec une bosse⁴⁾; le mur étant endommagé, on ne distingue plus qu'une corne, très courte; au-dessus de sa tête se dresse la figure d'un Asiatique reconnaissable à son profil et à sa longue barbe pointue (pl. VII, 2 et fig. 11); il a été pourvu de deux bras serrés l'un contre l'autre et dressés en avant dans l'attitude de l'adoration⁵⁾. La partie supérieure des animaux constituant la suite de ce défilé est malheureusement perdue (pl. VIII, 1).



Fig. 10. Louxor, Procession de Ramsès II. Bœuf paré d'une tête-postiche de Nègre. Cf. pl. VII, 1.

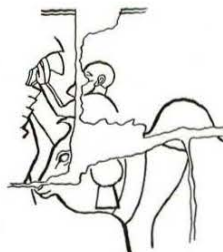


Fig. 11. Louxor, Procession de Ramsès II. Bœuf paré d'une tête-postiche d'Asiatique. Cf. pl. VII, 2.



Fig. 12. Bet el Wali, Ramsès II. Le tribut du Sud. Dessin d'après la photo de WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 167.

On trouve sous Ramsès II deux autres représentations de bœufs aux cornes terminées par des mains et encadrant des têtes de Nègres: c'est en Nubie, au temple de Bet-el-Wali⁶⁾, dans une scène qui représente le tribut des pays du Sud s'avançant vers l'image d'Amon; dans les deux cas (fig. 12 et 13), deux bovidés⁷⁾ sont figurés côte à côte, tandis qu'une seule tête de Nègre

¹⁾ Les détails sont finement précisés: la chevelure est bouclée à étages; à l'oreille est pendu un petit anneau.

²⁾ Cf. supra p. 131, n. 5.

³⁾ KEES, *Das alte Ägypten. Eine kleine Landeskunde* (Berlin 1955), p. 44, n. 1.

⁴⁾ Les bœufs à bosse ou zébus, avec de très courtes cornes ou sans cornes, sont traditionnellement associés au tribut ou au commerce d'Asie (BOESSNECK, *Die Haustiere in Altägypten* [1953], p. 14); cf. WRZESINSKI, *Atlas*, I, pl. 37 (reproduit dans BOESSNECK, *o. c.*, fig. 12, pl. 6); *ibid.* pl. 157 (= KLEBS, *Die Reliefs und Malereien des Neuen Reichs*, I [1934], fig. 47, p. 66); *ibid.* pl. 340 (= BOESSNECK, *o. c.*, fig. 30, pl. 14); KLEBS, *o. c.*, fig. 144, p. 232 (= *JE* 33 [1947], pl. VIII = ERMAN-RANKE, pl. 40, p. 590). Sur les bœufs bossus de Syrie, cf. RONZEVALLÉ, *Mél. de la Fac. Orientale Beyrouth* IV (1910), p. 181-188, cité par KEIMER, *Bi. Or.*, 5 (1948), p. 20. Au sujet de l'acclimatation des bœufs asiatiques en Egypte, cf. ALDRED, *JE*, 45 (1956), p. 150-151 et pl. XVII.

⁵⁾ On ne pouvait, comme on l'avait fait dans le cas précédent, utiliser la corne de l'animal, puisqu'elle est ici extrêmement courte.

⁶⁾ PORTER-MOSS, *T.B.*, VII, p. 23, n°s 6-7. Cette scène est reproduite depuis longtemps par GAU, *Antiquités de la Nubie* (1822), pl. 15; CHAMPOLLION, *Monuments* (1835-1845), pl. 70; ROSELLINI, *Mon. Storici*, pl. 71-73. Les publications modernes sont celles de WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 167-168 (le dessin est inexact) et G. ROEDER, *Les temples immergés de la Nubie, Der Felsentempel von Bet-el-Wali* (1938), p. 37 et pl. 33; p. 41 et pl. 32. Les dessins des fig. 12 et 13 ont été exécutés par M. P. CLÈRE d'après les photographies.

⁷⁾ Selon la remarque de ROEDER, il s'agirait au registre supérieur de taureaux et au registre inférieur de bœufs.

est gravée; celle-ci est parée d'une petite boucle d'oreille et, dans un cas, surmontée d'une plume d'autruche recourbée en arrière.

Au temple de Ramsès II à Abydos¹⁾ en revanche, dans une composition qui n'est pas sans rappeler celle de Louxor²⁾, on a représenté un bœuf gras³⁾ de type courant, richement paré, la tête surmontée de plumes ou de motifs végétaux, l'extrémité des cornes parée de fleurs de lotus⁴⁾, avec des banderolles (fig. 14).

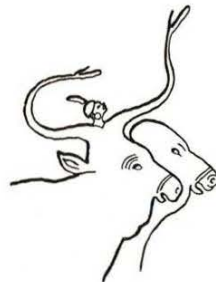


Fig. 13. Bet el Wali, Ramsès II. Le tribut du Sud. Dessin d'après la photo de WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 167.

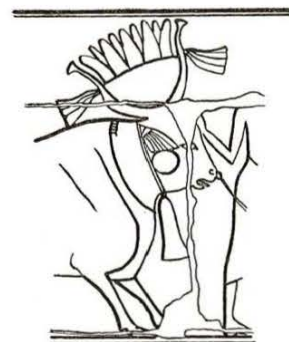


Fig. 14. Abydos, Procession de Ramsès II. Dessin d'après photo de WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 185.



Fig. 15. Tombeau de Petosiris. Dessin d'après LEFEBVRE, *Petosiris*, pl. XXXV.



Fig. 16. Tombeau de Petosiris. Dessin d'après LEFEBVRE, *Petosiris*, pl. XXXV.

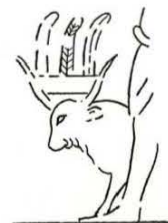


Fig. 17. Tombeau de Petosiris. Dessin d'après LEFEBVRE, *Petosiris*, pl. XLVI.



Fig. 18. Tombeau de Petosiris. Dessin d'après LEFEBVRE, *Petosiris*, pl. XLVI.

¹⁾ P.-M., *T.B.*, V, p. 34, n°s 4-5; MARIETTE, *Abydos*, II, pl. 10 et p. 15 (n° 151); WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 185; VON BISSING, *Denkmäler*, texte du chapitre 91.

²⁾ Cf. supra, p. 132.

³⁾ Les sabots de l'animal présentent les excroissances habituelles aux bêtes engraisées à l'étable (cf. supra, p. 129, n. 7).

⁴⁾ Il n'y a aucune raison de penser avec MARIETTE, *Abydos* II, p. 15, que cet ornement est "probablement de métal".

Jusqu'à la basse époque, on représentera les taureaux de sacrifice ornés de pareille façon. Ainsi, au tombeau de Petosiris¹⁾, certains des animaux sont parés comme au Nouvel Empire²⁾: alternance de fleurs épanouies et de boutons, de fleurs de lotus et de feuillages, ou encore de plumes (fig. 15—19)³⁾.



Fig. 19. Tombeau de Petosiris. Dessin d'après LEBEVRE, *Petosiris*, pl. XLVI.



Fig. 20. Temple de Medinet Habou, Ramsès III. Dessin d'après WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 125—126.


D'autres animaux⁴⁾ reçoivent aussi un harnachement qui peut surprendre à première vue: ce sont les chevaux⁵⁾. Les têtes de ces bêtes fougueuses attelées au char royal sont souvent sur-

¹⁾ LEBEVRE, *Le tombeau de Petosiris*, I, p. 146 (nos 7 et 9) et III, pl. XXXV; I, p. 181 (nos 1 et 5), 183 (n° 19) et pl. XLVI.

²⁾ On ne peut retenir dans le présent inventaire la scène où l'on pare un taureau d'une guirlande de boules de laine et d'une couronne de feuillages entrelacés (*ibid.*, I, p. 93 et III, pl. XIX); il s'agit d'un culte funéraire à la mode grecque (cf. LEBEVRE, I, p. 91—94; MONTET, *Rev. Arch.* 1926, I, p. 170 et PICARD, *BIFAO*, 30 [1930], p. 205). — Hérodote rapporte aussi à propos de l'examen pratiqué sur les taureaux pour savoir s'ils étaient en rapport avec Apis (II, 38): "Quand un sujet est exempt de toutes ces particularités, il le marque avec une bande de papyrus qu'il enroule autour de ses cornes, met dessus de la terre sigillaire et y appose son cachet; cela fait, on emmène la bête. A quiconque sacrifie un taureau ne portant pas la marque, la punition infligée est la mort."

³⁾ S'il est permis parfois d'hésiter, au Nouvel Empire, entre des plumes et des tiges de lotus (cf. supra p. 132, n. 7), les détails du tombeau de Petosiris indiquent nettement des plumes dans certains cas: pl. XXXV, 7; pl. XLVI, 1 et surtout 19 (cf. LEBEVRE, *o. l.*, pp. 146, 181, 183).

⁴⁾ Les bovidés que nous venons d'examiner ne sont pas les seuls à recevoir un ornement entre les cornes. Les innombrables effigies de la déesse Hathor font figurer entre ses cornes un disque et deux grandes plumes. C'est en imitation sans doute de la déesse protectrice du séjour dans l'Occident que les vaches tirant le char funéraire sont représentées parfois ornées de la sorte (ROSELLINI, *Mon. Civici*, II, n° 127). — D'autre part, dans les représentations de la fête du dieu Min à Medinet Habou (*University of Chicago, Oriental Institute Publications*, 51, vol. IV, *Festivals of Ramses III* [1940], pl. 196), le "taureau blanc" *k3 h3* (GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min* [1931], pp. 176—177) porte encastrées entre ses cornes deux plumes surmontant un disque solaire (cf. le texte-

programme de cette scène décrivant le taureau blanc ). Le même ornement surmonte le taureau Boukhis sur les stèles d'Erment. GAUTHIER a insisté sur le caractère osirien du "taureau blanc" (*Les fêtes du dieu Min*, pp. 50, 176—177, 211), sans doute à tort (BLEEKER, *Die Geburt eines Gottes* [1956], pp. 86—87); l'ornement que le taureau blanc porte entre les cornes est sans doute plus encore royal qu'osirien. Le Pharaon qui reçoit aussi le surnom de "taureau blanc" (CHAMPOLLION, *Notices descriptives*, II, p. 693; GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, p. 83) prend parfois, pour triompher, l'aspect d'un taureau se livrant à des violences sur l'ennemi; il peut alors porter entre ses cornes un disque solaire surmonté de deux plumes (LEPSIUS, *D. III*, 17 = DÜMICHEN, *Hist. Inschr.*, II, pl. XXI).

⁵⁾ Faut-il reconnaître un décor floral, très grossièrement stylisé, figuré entre les oreilles d'un âne sur un relief d'une chapelle de Méroë, Begaraway N 32 (CHAPMAN-DUNHAM, *Royal Cemeteries of Kush*, III, *Decorated*

montées d'un haut motif à l'équilibre vraisemblablement instable: ce sont de très grandes plumes¹⁾ reposant sur des têtes de lions²⁾, souvent surmontées du disque solaire. Sous Ramsès II, le

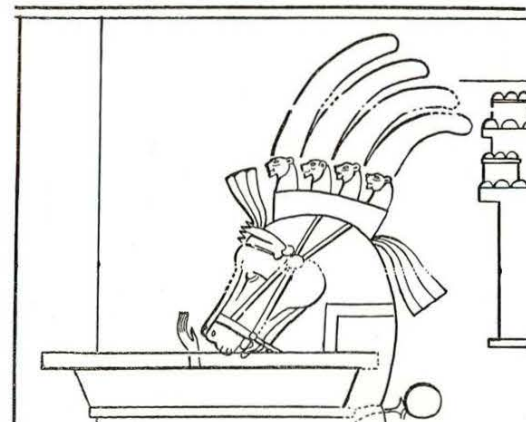


Fig. 21. Temple de Medinet Habou, Ramsès III. Dessin d'après WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 132—133.

motif est relativement fréquent, à Abou-Simbel³⁾, à Karnak⁴⁾, à Louxor⁵⁾ au Ramesseum⁶⁾. Il est classique aussi pour Ramsès III⁷⁾, en mainte scène de Medinet Habou (fig. 20 et 21)⁸⁾.

Dans tous ces cas, la tête du lion est un symbole du roi⁹⁾. Elle joue le même rôle aux acrostoles de barques, aux étendards, sur les carquois¹⁰⁾. On la retrouve aussi sur certaines

Chapels, 1952, pl. 23 A = LEPSIUS, *D.*, V, 50 b)? Le motif semble plus étonnant que celui de la curieuse coiffure dont est affublé un cheval sur le bloc 0796 du temple T de Kawa (MACADAM, *Kawa II* [1955], p. 75 et pl. I b).

¹⁾ Cf. LEBEVRE DES NOËTTES, *La force motrice animale à travers les âges* (1924), p. 23; *L'attelage. Le cheval de selle à travers les âges* (1931), p. 49: "Les panaches ornaient la tête des chevaux, c'étaient probablement des plumes de vautours au nombre de deux à six, fixées sur les crins tressés ou bien à une sorte de crête ornée de cercles fixée elle-même sur les crins."

²⁾ DE WIT, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne* (Leiden 1951), p. 38, n. 170.

³⁾ P.-M., *T.B.*, VII, p. 104 = WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 169—170 (bataille de Qadech); P.-M., *T.B.*, VII, p. 103, nos 39—40 = WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 181 (bataille contre les pays du Sud).

⁴⁾ P.-M., *T.B.*, II, pp. 23 et 24 = WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 55, 56; P.-M., *T.B.*, II, p. 47, n° 1 = WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 57a.

⁵⁾ P.-M., *T.B.*, II, p. 109, nos 118—119 = WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 74, 75, 77.

⁶⁾ P.-M., *T.B.*, II, p. 151, nos 9—12 = WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 96, 96a, 99 (bataille de Qadech); II, p. 154, nos 34—35 = WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 107.

⁷⁾ P.-M., *T.B.*, II, p. 180, nos 12, 14; 181, n° 20; 182, nos 31, 32 (notre fig. 20), 34, 35; 188, nos 102 et 104 (notre fig. 21); 189, nos 106, 107, 108; 190, n° 114; 191, nos 116—117.

⁸⁾ A plus basse époque, au temple d'Edfou, le char de la déesse Astarté est tiré par quatre chevaux, dont les têtes sont surmontées de grandes plumes, semble-t-il, sur des têtes de lions (*Edfou*, XIII, pl. DXXI; cf. VI, p. 113).

⁹⁾ DE WIT, *o. l.*, p. 38.

¹⁰⁾ *Ibid.*, pp. 36—38. Pour les carquois de l'époque de Ramsès II, cf. les scènes de la bataille de Qadech à Abydos (WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 24, 25) et à Abou Simbel (WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 164—170).

armes: gardes d'épées¹⁾, extrémités de haches²⁾. Des serrures enfin, fixées comme menottes aux prisonniers, sont en forme de lions³⁾: l'animal, symbole du roi, semble bondir pour saisir les ennemis à la gorge; il les réduit à l'impuissance⁴⁾.

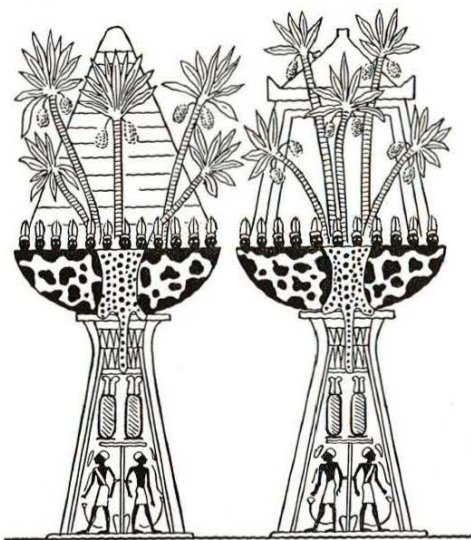


Fig. 22. Vases du tribut du Sud au tombeau de Houy. Dessin d'après LEPSIUS, *Denkmäler*, III, pl. 118.

Le harnachement des chevaux attelés au char de Pharaon triomphant et le symbolisme non contesté du lion aideront sans doute à mieux comprendre les ornements dont sont parés les bœufs gras de sacrifice. Certes, l'imagination des artistes égyptiens s'est amusée à les doter d'accessoires divers et ils ont pu apporter quelque recherche à ces représentations plaisantes. Sans doute, toute fantaisie n'était-elle pas exclue des cortèges d'offrandes. Mais ce n'étaient pas là de simples mascarades.

¹⁾ P.-M., *T.B.*, II, p. 188, n° 103.

²⁾ Tombe de Ramsès III (P.-M., *T.B.*, I, p. 16).

³⁾ Bloc de Toutankhamon à Karnak (CHEVRIER, *ASAE*, 53 [1955], pp. 8—11, fig. 1 et pl. I; *Orientalia*, 23 [1954] pp. 65 et 24 [1955] p. 299, n. 3 et fig. 4, pl. XIX); on retrouve exactement les mêmes attitudes dans une scène de Ramsès II à Abou Simbel (WRESZINSKI, *Atlas*, II, pl. 181); scène de Bet-el-Wali (P.-M., *T.B.*, VII, p. 23—24 = PRITCHARD, *ANET*, 1954, pl. 18, fig. 55); scène de Sêti Ier à Karnak (P.-M., *T.B.*, II, p. 20, n° 56 = WRESZINSKI, *Atlas*, II, pl. 36a); scènes de Ramsès III à Medinet Habou (P.-M., *T.B.*, II, p. 190, n°s 112 [où par confusion peut-être, la forme semble être plutôt celle d'un poisson] et 113; p. 191, n°s 116, 117 et 119).

⁴⁾ Pour le symbolisme du lion vainqueur des ennemis et protecteur contre les forces maléfiques (DE WIT, *o. l.*, p. 34—36, 78, 188, 464—466), cf. la tête de lion décorant une chaîne-collier (WRESZINSKI, *Atlas*, II, pl. 157, n° 9; Ramsès III) et, sans doute, les protomés de lion à la ceinture et aux genoux du Kronos léontocéphale de Castel Gandolfo (FESTUGIÈRE, *Revue d'Égyptologie*, 8 [1951], p. 68, fig. 1).

Il est évidemment loin d'être sûr que l'on ait voulu faire „porter le monde“ à ces bovidés, „entre leurs cornes“¹⁾. Le bassin aux poissons surmonté d'arbustes²⁾ peut sans doute s'expliquer en dehors d'intentions cosmiques. De façon générale, les populations africaines semblent avoir affectionné les „pièces montées“; leurs présents d'orfèvrerie sont souvent assez compliqués³⁾. Cependant, on peut remarquer que le dispositif dont sont parés certains des taureaux⁴⁾ n'est pas sans évoquer le signe *ḥtj*⁵⁾ qui représente la végétation des marais où se complaisaient les bovidés⁶⁾.

Dans le cas des têtes-postiches d'étrangers, celles de Nègres surtout, fixées au-dessus des bœufs que l'on mène au sacrifice, l'intention symbolique est évidente⁷⁾. L'animal immolé est identifié à l'ennemi. De même que Pharaon est représenté massacrant les ennemis pour la gloire des dieux et le triomphe de l'Égypte, de même on sacrifie des substituts qu'un déguisement chatoyant désigne à l'attention de tous. Et il n'est pas sans intérêt de noter que le remplacement d'accessoires purement décoratifs par cette ornementation symbolique, correspond à la période impérialiste par excellence de l'histoire égyptienne: la fin de la XVIII^{ème} dynastie et le règne de Ramsès II.

Avant de périr, les „ennemis“ étaient contraints de faire l'adoration: on utilise plaisamment le dessin des cornes⁸⁾ qui évoque l'attitude habituelle des bras demi-fléchis⁹⁾; les sortes de gantelets dont on affuble l'extrémité des cornes des taureaux se présentent comme des mains adorantes¹⁰⁾, normalement paumes au dehors¹¹⁾.

¹⁾ FROBENIUS, *Histoire de la Civilisation africaine* (Paris, 3^{ème} éd., 1952), pp. 103—104, fig. 28, a, b, 29.

²⁾ Cf. supra, p. 130 et fig. 6.

³⁾ Cf. par exemple dans la scène déjà mentionnée du tombeau de Houy (LEPSIUS, *Denkmäler*, III, pl. 118) ou à Beit el-Wali (LEPSIUS, *D.*, III, pl. 176, e); SCHÄFER, *Altägyptische Prunkgefäße*, p. 23; SÄVE-SÖDERBERGH, *Ägypten und Nubien* (1941), p. 214—215; FRANKFORT, *Kingship and the Gods* (1948), p. 383, n. 21; MONTET, *Annuaire du Collège de France*, 54 (1954), pp. 234. Il faut remarquer que les présents syriens affectionnent aussi les architectures complexes (MONTET, *Les reliques de l'art syrien* [1937], pp. 92—94 et fig. 124—126). Ne s'agit-il donc pas en fait d'une mode alors générale, due à la faveur que les Égyptiens eux-mêmes témoignaient envers de tels objets?

⁴⁾ Cf. les reliefs d'Amarna (fig. 4 et 5), de la tombe de Petosiris (fig. 16, 18).

⁵⁾ Cf. LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris*, I (1924), p. 146 et p. 181.

⁶⁾ De façon traditionnelle, en Égypte, les bovins sont liés aux marais (KEES, *Ägypten, Kulturgeschichte* [1933], pp. 20—21; *Das alte Ägypten. Eine kleine Landeskunde* [1955], p. 9); les „Rinderkulte“ se sont développés par excellence dans le Delta (H. KEES, *Götterglaube* 2 [1956], pp. 77—78). La vache Hathor fut souvent représentée surgissant d'un fourré de plantes aquatiques; cf. la fameuse vache de Deir el Bahari où le marais est indiqué par deux minces faisceaux de lotus encadrant l'avant de l'animal (MASPERO, *Essais sur l'art égyptien* [1912], pp. 121—140).

⁷⁾ L'humiliation des ennemis de l'Égypte est exprimée sous de nombreuses formes. On notera l'attitude des Nègres ligotés qui accompagnent le char d'Amenophis III, sur une petite stèle remployée dans le temple de Merneptah (notre pl. VIII, 2; cf. bibliographie dans P.-M., *T.B.*, II, p. 159). Quatre d'entre eux sont placés sur le dos d'un des chevaux qui traîne le char; ils sont étroitement ensermés entre les rênes que tient de ses deux mains, fermement, le souverain; de façon symétrique, on a représenté des Asiatiques dans la même attitude. La position la plus outragée est infligée à un autre Nègre, placé à genoux sous la queue relevée du cheval, en bien fâcheuse posture. Le char est décoré, à l'avant, sous les pieds du souverain, d'une tête de Nègre (cf. infra, p. 140, n. 6).

⁸⁾ Ceci n'était pas possible pour les bœufs à cornes très courtes ou sans cornes (supra p. 134, n. 5).

⁹⁾ Sur l'attitude de l'adoration, cf. SAINTE FARE GARNOT, *L'hommage aux dieux d'après les textes des Pyramides* (Paris 1954), pp. 9—14.

¹⁰⁾ Si l'on voulait pousser dans l'extrême détail la comparaison entre la parure des bœufs déguisés et les ornements réellement portés par les Nègres, on évoquerait à propos des banderoles fixées aux cornes au-dessous des gantelets (fig. 7, 8), les queues d'animaux qui flottent souvent accrochées aux coudes des habitants du Sud (cf. le danseur noir de la tombe thébaine n° 78, DAVIES-GARDINER, *Ancient Egyptian Paintings*, pl. 40, ou l'une des figures de captifs de la tombe n° 226, DAVIES-GARDINER, *o. l.*, pl. 58).

¹¹⁾ Les Égyptiens semblent avoir été maîtres dans la forme de jeu symbolique qui pratique l'assimilation par simple mise en rapport de formes ou d'attitudes. Ainsi H. JUNKER vient de noter avec une grande per-

Dans cette civilisation qui a fréquemment paré ses personnages de masques d'animaux¹⁾, par un curieux renversement des rôles, c'est ici l'animal qui reçoit un déguisement humain. La tête seule suffit à évoquer l'ensemble du vil vaincu, ce qui n'est pas particulier à ce type de scènes. Dans les représentations qu'ils faisaient de l'ennemi, les Égyptiens semblent avoir "coupé"²⁾ la tête avec prédilection: des rangées de têtes de captifs³⁾ s'alignent sur des consoles qui ont servi de bases de statues, de supports de fenêtres ou de frises encastrées dans des murs⁴⁾; les têtes des ennemis sont représentées au bordage des bateaux royaux⁵⁾, à la partie inférieure de la caisse des chars royaux⁶⁾, sous les pieds du souverain, ou à l'extrémité des cannes traînant dans la poussière⁷⁾. Tout autour des grands vases représentés au tombeau de Houy⁸⁾ est ciselée

spécificité la ressemblance de disposition entre les oies immolées et les ennemis représentés sur le socle de la statue de Khasekhem (*Ägyptologische Studien H. Grapow, Deutsche Akad. der Wiss. zu Berlin, Inst. f. Orient.*, n° 29, 1955, pp. 162—175).

¹⁾ Sur les "masques", cf. e.g. MURRAY, *Ritual-masking, Mémoires IFAO*, 66 (*Mélanges Maspero*, I, 1935—1938), pp. 251—255; BONNET, *Reallexikon* (1952), pp. 440—442 (s. v. *Maskierung*).

²⁾ Peut-être, en un ancien rite, sacrifiait-on les prisonniers en leur coupant la tête; cf. le registre supérieur de la palette de Narmer où sont figurés dix ennemis dont les têtes ont été placées entre leurs jambes écartées. En certains cas d'ailleurs, c'étaient sans doute les cadavres eux-mêmes qui étaient décapités (cf. "Osiris seigneur des têtes", *Totd.* 69). L'oie décapitée si fréquente dans les formules de fondation (KUENTZ, *L'oie du Nil* [1926], p. 52—53; HERMANN, *ZAS*, 68 [1932], p. 86 sq.; BLACKMAN-FAIRMAN, *JEA*, 32 [1946], p. 83) fut sans doute substituée au prisonnier humain; cf. le quatrième conte du Papyrus Westcar: "Est-ce vrai ce qu'on raconte, que tu sais remettre en place une tête coupée? ... Qu'on m'amène le prisonnier qui est dans la prison, quand il aura été exécuté". Mais Djedi répond au Pharaon: "Non, pas un être humain, souverain V. S. F., mon maître, car il est défendu de faire pareille chose au troupeau sacré (de Dieu)" (LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens* [1949], p. 83; cf. SORTAS, *Revue Egyptologique*, 2, fasc. 3—4 [1924], p. 17—19). Dans l'Égypte des grands siècles, les corps décapités furent réservés aux scènes cruelles de l'au-delà. Sans doute faut-il abandonner l'hypothèse de Maspero, selon qui "la haste surmontée d'un masque d'homme que le double tient à la main, rappelle probablement les victimes humaines qu'on sacrifiait jadis au moment des funérailles d'un chef" (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, I, *Les origines* [1895], p. 261, n. 2; cf. BARGUET, *ASAE*, 51 [1951], p. 205, pour qui la tête au sommet de la hampe est celle de la statue du roi). Cependant, dans l'éloge de Sésostri Ier gravé sur la stèle de Hor au Ouadi el Houdi (ROWE, *ASAE*, 39 [1939], p. 188—190), un jeu de mots désigne le roi comme *sn wrrt*, "qui coupe le cou (de ceux qui sont parmi les Asiatiques)". Lorsqu'ils souhaitent la bienvenue à la jeune Hatshepsout, les dieux prévoient ses victoires: "tu couperas les têtes (*mt tpu*) des soldats (ennemis)" (*Urk.*, IV, 248).

³⁾ Des têtes d'étrangers sont figurées écrasées sous un pot cylindrique en albâtre décoré de scènes de chasses et surmonté d'un lion couché (CARTER, *Tut-enkh-Amun*, II [1927], pp. 71, 90 et pl. 50—51; FOX, *Tutankhamun's Treasure* [1951], pl. 22). Une statuette trouvée à Deir-el-Medineh montre un lion assis tenant entre ses pattes la tête d'un prisonnier asiatique (BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir-el-Medineh 1935—1940 (IFAO XX, 1925)*, II, p. 60 et pl. XXXIX ainsi que la page de titre, III, p. 53—57, note 7); on comparera avec la statuette de lion dressé tenant entre ses pattes un Nègre agenouillé (HAYES, *The Scepter of Egypt* [1953], fig. 141 et p. 225).

⁴⁾ Le musée du Caire a recueilli une série de ces consoles provenant de Medinet Habou, Saqqarah, Tanis. Pour ne citer ici que quelques exemples, MONTEY, *Tanis* (1942), pl. II ou *Les énigmes de Tanis* (1952), pl. II; DRIOUOT et SVED, *Art Égyptien* (1950), p. 17, fig. 7; MALRAUX, *Le Musée imaginaire de la sculpture sacrée*, II (1954), pl. 24. Cf. aussi BRUYÈRE, *Rapport Deir-el-Medineh 1935—1940 (IFAO XX, 1952)*, II, p. 61—63 et fig. 146—148; III, p. 56—61.

⁵⁾ S. SCHOTT, *Ein ungewöhnliches Symbol des Triumphes über Feinde Ägyptens*, *INES*, 14 (1955), pp. 97—99 et 2 fig. (Aménophis III au III^e pylône de Karnak; Ramsès III à Medinet Habou).





⁶⁾ Cf. la tête de Nègre du char d'Amenophis III (cit. supra, p. 139, n. 7); WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 25 b, 51 (têtes d'Asiatiques); dans la représentation du char de Ramsès II au temple de Sêti Ier à Abydos (P.-M., *T. B.*, VI, p. 1, n° 8 3—4; WRZESINSKI, *Atlas*, II, pl. 25 b), la fixant la roue à l'essieu est ornée d'une petite tête d'Asiatique que domine un muflon de lion; ce symbole royal triomphe ainsi de l'ennemi étroitement maîtrisé.

⁷⁾ Cf. e.g. les cannes de Toutankhamon, CARTER et MACE, *Tut-enkh-Amun. Ein ägyptisches Königsgrab*, I (Leipzig, 2^e éd., 1924), pl. 55 et 56; FOX, *Tutankhamun's Treasure* (1951), p. 19 et pl. 14.

⁸⁾ Cf. supra, p. 139, n. 3; L.D., III, pl. 118 (notre fig. 22); et à Beït el Wali (ROEDER, pl. 31, fig. 24 et 27, p. 33).

une frise de têtes de Nègres, thème symbolique qui aura une singulière fortune décorative¹⁾. Dans les offrandes d'ailleurs, la tête de la victime jouait son rôle²⁾, quoi qu'ait pu prétendre Hérodote³⁾.

Cette "mascarade" aux intentions symboliques et rituelles apporte un argument décisif dans le débat qui est depuis longtemps ouvert sur la signification du sacrifice et dans lequel des contributions de choix furent offertes par le Professeur H. KEES lui-même⁴⁾. On ne peut douter que le sacrifice des animaux par le roi symbolisait le triomphe de l'Égypte sur ses ennemis. Puisque le taureau ou bœuf de sacrifice est désigné de la façon la plus concrète comme l'ennemi, c'est qu'il est immolé en tant que Seth dans une perspective osirienne⁵⁾. Il n'y avait guère de moyen meilleur de réconcilier la symbolique très ancienne de l'offrande-expiatoire et le principe alimentaire de l'offrande-victuaile.

À côté des oiseaux⁶⁾, des gazelles et des chèvres⁷⁾, les taureaux⁸⁾ sont sacrifiés comme ennemis. Le rite *hwt r stptw*⁹⁾ désigne les quatre catégories d'animaux à sacrifier comme  "bœuf",  "addax" (ou petits animaux),  "gazelle" et  "oryx". "Abattre les pièces de choix quatre fois", c'était symboliser la victoire sur l'ensemble du monde¹⁰⁾.

Une incantation du temple d'Edfou¹¹⁾, dans l'un des Textes de la chasse au filet, range de

¹⁾ Dans le trésor de vaisselle en or découvert récemment en Bulgarie à Panagurichte, une phiale est décorée de trois rangées concentriques de vingt-quatre têtes de nègres chacune; cf. ZONTSCHEW et GORBANOW, *Oesterreich. Jahresh.* 38 (1950), Beiblatt, col. 225—228; PICARD, *Revue Archéologique* 1950, 2, pp. 154—156 et 1954, 2, pp. 91—94; *Ill. London News*, 11 Déc. 1954; TSONCHEV, *Archaeology*, 8 (1955), pp. 218—227; *Parola del Passato*, 42 (1955), pp. 215—216. Comme l'a rappelé KENNER (*Oesterreich. Jahresh.*, 38 (1950), Beiblatt, col. 227—228), la Némésis d'Agoracrite à Rhamnonte tenait une phiale décorée de têtes de Nègres (PICARD, *Mannet d'archéologie grecque, La sculpture II*, 2 [1939], p. 537 et n. 1). Sur la faveur du motif de la tête de Nègre dans la décoration des colliers et pendants d'oreilles à l'époque hellénistique, cf. AMANDRY, *Collection Hélios Stathatos. Les bijoux antiques* (Strasbourg 1953), p. 139.

²⁾ SETH, *Dramatische Texte*, p. 153 sq.; KEES, *Bemerkungen zum Tieropfer* (1942), p. 85, n. 4.

³⁾ Hérodote, II, 39. A moins qu'il ne s'agisse là d'un emprunt tardif à des usages étrangers (cf. le commentaire de l'édition Guillaume Budé, p. 93, notes 2—4).

⁴⁾ KEES, *Götterglaube* (1941 et 2^e éd. 1956), pp. 258, 321, n. 3, 408; *Bemerkungen zum Tieropfer* (1942), p. 71, 88. Cf. JUNKER, *ZAS*, 48 (1910), p. 69; *Miscellanea Gregoriana* (1941), pp. 116—117; *Ägyptologische Studien Grapow* (1955), pp. 162—175; BONNET, *Reallexikon* (1952), pp. 549 et 752; BLACKMAN-FAIRMAN, *JEA*, 28 (1942), p. 37—38; *JEA*, 32 (1946), p. 83; BLACKMAN, *JEA*, 31 (1945), p. 62 et 72.

⁵⁾ OTTO, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten (UGAA, XIII* [1938] pp. 5—6). Sur les rapports du taureau et de Seth, cf. WAINWRIGHT, *JEA*, 19 (1933), p. 45; BONNET, *Reallexikon*, p. 752.

⁶⁾ Les ennemis sont désignés avec prédilection comme des poissons et des oiseaux, habitants des marais; cf. *Edfou VI*, 134, 5: "les rebelles des contrées étrangères, ce sont l'abeille et la plume", ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou*, II, p. 809, n. 4. Au temple de Kom Ombo (DE MORGAN, *Kom Ombo I*, p. 62, n° 66—67), la scène d'offrande des oiseaux ("tout ce que Khnoum qui préside à sa corde, qui détruit les ennemis, a pris au piège, tout ce qu'a lié sa corde et son filet") se trouve en compagnie immédiate des offrandes de taureaux et de gazelles. Tous ces animaux symbolisent les forces hostiles, les ennemis (ALLIOT, *Revue d'Égyptologie*, 5 [1946], p. 109—110).

⁷⁾ JUNKER, *Miscellanea Gregoriana* (1941), p. 117; KEES, *Mitt. des Instituts f. Orient.*, 2 (Berlin 1954), p. 359.

⁸⁾ Sur la préférence du taureau comme animal de sacrifice, cf. supra, p. 128, n. 2.

⁹⁾ Sur ce rite de consécration du bétail sacrifié, cf. JUNKER, *ZAS*, 48 (1911), p. 71; CHASSINAT, *Edfou*, VIII, pp. 284—285; BLACKMAN, *JEA*, 31 (1945), p. 72, n. b et c.

¹⁰⁾ Sur le symbolisme universaliste des quatre directions "cardinales", cf. ALLIOT, *Revue d'Égyptologie* 5 (1946), p. 62, n. 3; LECLANT, *BIFAO* 49 (1950), p. 184, n. 2.

¹¹⁾ Pour le démembrement de Seth, symbole efficient de la défaite des adversaires de l'Égypte, cf. principalement *Edfou VI*, 84—86 et 152—154. Le massacre des ennemis est le commentaire normal des scènes de "consécration des offrandes" (supra, note 9); cf. aussi les rites: "placer la viande sur le brasier" (*Edfou*

taureau sauvage, c'est imposer la domination de l'Égypte¹⁾. Comme l'a résumé A. MORET²⁾, pour Pharaon, "chasser était une distraction favorite, mais c'était aussi un devoir rituel"³⁾. On se contentera d'indiquer ici⁴⁾ le parallélisme révélateur⁵⁾ qui, sur un coffret de Toutankhamon⁶⁾, combine sur le couvercle les scènes de chasse⁷⁾ et, sur les côtés⁸⁾, celles de guerre⁹⁾. Lorsque, au revers du grand pylône de Medinet Habou, Ramsès III se lance à la poursuite des bêtes du désert: taureaux sauvages¹⁰⁾, gazelles et ânes¹¹⁾, il est équipé comme s'il partait en guerre¹²⁾.

¹⁾ Le taureau est capturé et mis à mort sans qu'il y ait eu lutte proprement dite; l'ennemi est par définition vaincu; il ne saurait y avoir combat égal opposant l'homme et la bête. Si, dans une perspective différente, il y a eu "des jeux royaux primitifs du taureau et du prince", rien ne ressemble moins à une corrida que la course d'Apis (KEES, *Opfertanz* [1912], p. 100—102 et pl. IV, n° 102; LACAU, *ASAE*, 26 [1926], p. 135—137; PICARD, *Revue Archéol.*, 1953, 1, p. 206—209). En revanche, l'Égypte a connu les combats de taureau sur l'arène (*bšw*, *Wb.* I, 415; *mšw*, *Wb.* II, 175; *bnty*, YOYOTTE, *Revue d'Égyptol.*, 7 [1950], p. 193; CLÈRE, *Bi. Or.* 8 [1951], p. 175—176); le taureau de combat est le *fnw* (*Wb.* V, 359), prêt à la lutte (*bryw*, *Wb.* III, 146—147). Des scènes des tombeaux d'Assouan, de Beni-Hassan montrent des taureaux affrontés. A la basse époque, à Memphis, près du temple de l'Apis vivant (et non pas sur le dromos du plateau de Saqqarah) se déroulaient des combats de taureaux, élevés à dessein comme les chevaux de course (STRABON, XVII, 1, 14 [807]; cf. HARTMANN, *L'agriculture dans l'ancienne Égypte* [1923], p. 267).

²⁾ *Le Nil et la civilisation pharaonique* (1925), p. 85.

³⁾ Cf. KEES, *Ägypten, Kulturgeschichte* (1933), p. 54; *Götterglaube* (1941 et 2^{ème} éd. 1956), pp. 5, 28. Pour ne citer ici que quelques directions de recherches récentes sur la valeur rituelle de la chasse royale, cf. WRESZINSKI, *Löwenjagd im alten Ägypten* (Leipzig 1932); ALLIOT, *Les rites de la Chasse au filet*, *Revue d'Égyptologie* 5 (1946), pp. 57—118; DESROCHES-NOBLECOURT, *Un petit monument commémoratif du roi-athlète*, *Revue d'Égyptologie* 7 (1950), pp. 37—46, 2 fig. et 8 pl.; SÄVE-SÖDERBERGH, *On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a Religious Motive* (Uppsala 1953, Horae Soederblomianae).

⁴⁾ Il suffit aussi de rappeler l'accent mis par les textes sur les performances cynégétiques des souverains de la XVIII^{ème} dynastie.

⁵⁾ Contre les lions comme face aux Asiatiques, Toutankhamon porte le casque bleu, le khepresh guerrier (STEINDORFF, *ZAS*, 53 [1917], p. 59 sq.; SCHÄFER, *ZAS*, 70 [1934], p. 13 sq. et ici-même, p. 145, n. 12 de la p. 144); dans les deux cas, il est suivi de porte-flabellum.

⁶⁾ Musée du Caire, n° 324; CARTER et MACE, *Tut-enkh-Amun. Ein ägyptisches Königsgrab* (Leipzig, 2^e éd., 1924), p. 35 (n° 21), pl. 14, 40—44.

⁷⁾ Couvercle, à droite: chasse au gibier du désert, gazelles et ânes, CARTER-MACE, *Tut-enkh-Amun*, pl. 40; WRESZINSKI, *Löwenjagd*, fig. 36. — Couvercle, à gauche: chasse aux lions; CARTER-MACE, *o. c.*, pl. 41; WRESZINSKI, *o. c.*, fig. 37; DAVIES-GARDINER, *Ancient Egyptian Paintings* (1936), pl. 77 (reproduit dans *La peinture égyptienne ancienne* (Paris, s. d.), n° 3, pl. 8). — Pour d'autres chasses aux lions de Toutankhamon, cf. DESROCHES-NOBLECOURT, *Revue d'Égyptologie*, 7 (1950), p. 44.

⁸⁾ Côté droit: combat contre les Asiatiques, CARTER-MACE, *Tut-enkh-Amun*, pl. 43; DAVIES-GARDINER, *Ancient Egyptian Paintings* (1936), pl. 78 (reproduit dans *La peinture égyptienne ancienne* (Paris, s. d.), n° 4, pl. 5); Fox, *Tutankhamun's Treasure* (1951), p. 19 et pl. 15; MEKHITARIAN, *La peinture égyptienne* (1954), p. 118. — Côté gauche: combat contre les Nègres, CARTER-MACE, *o. c.*, pl. 42; WRESZINSKI, *Löwenjagd*, fig. 33. De telles scènes ne sont assurément pas l'expression d'une réalité historique (WILSON, dans PRITCHARD, *ANET*² 1955, p. 251, n. 1), mais elles traduisent un idéal traditionnel.

⁹⁾ Que la décoration du coffret obéisse à une unité de thèmes ayant même signification semble confirmé par les représentations des petits côtés qui tous deux montrent le souverain sous forme de sphinx massacrant les ennemis du Sud et du Nord.

¹⁰⁾ P.-M., T.B., II, pp. 187—188, n° 85; v. BISSING, *Denkmäler*, fig. 92; SPELEERS, *Rec. Trav.*, 40 (1923), pl. II (2), p. 162; WRESZINSKI, *Atlas*, II, pl. 114b, et surtout *The University of Chicago, Oriental Institute Publications, Medinet Habu II* (1932), *Later Historical Records of Ramses III*, pl. 117, 130. La légende (EDGERTON-WILSON, *Historical Records of Ramses III*, SAOC n° 12, 1936, p. 145—146) qui qualifie le roi lui-même de "taureau puissant", célèbre, plus que le carnage des bœufs sauvages, la victoire guerrière: "massacrant les pays des Asiatiques, pillant leurs demeures, forçant les forts à la retraite". — Au sujet de la lutte contre les taureaux sauvages, on remarquera que dans les textes du Mythe d'Horus à Edfou, l'animal hostile et vaincu est désigné comme *k3-mhy*, "le Taureau du marais" (plutôt que de "la Basse-Égypte"); c'est la bête typhonienne, de façon générale,

Il en est de même quand il chasse le lion¹⁾, comme Toutankhamon²⁾. Contre les animaux sauvages, des soldats accompagnent le roi, en tenue complète de combat; ils ne ressemblent guère à des rabatteurs de chasse³⁾.

Lorsque Ramsès III renverse les bœufs sauvages dans les fourrés de roseaux c'est sans doute l'équivalent de la victoire — réelle ou bien plutôt ardemment souhaitée — sur les coalisés, Libyens et Peuples de la Mer⁴⁾. L'emporter sur les animaux des marais et du désert, forces antinomiques de la vallée cultivée, et redoutables, était pour Pharaon une autre façon de "jouer" la puissance qui permet d'abattre les ennemis⁵⁾. Moins glorieuse, mais tout aussi efficace⁶⁾, la "mascarade" des bœufs gras affirmait, elle aussi, sur un autre mode, le triomphe de l'Égypte.

comme l'indique le déterminatif de l'hippopotame (réf. dans BLACKMAN-FAIRMAN, *JEA*, 29 [1943], p. 5, n. d; ALLIOT, *Culte d'Horus*, p. 738, n. 4; cf. en particulier *Edfou VIII*, 26, 12—14).

¹¹⁾ *The University of Chicago, OIP, Medinet Habu II* (1932), pl. 116, 129 H. Le texte (EDGERTON-WILSON, *ibid.*, p. 144—145) est un hymne de victoire: "son bras est grand et puissant, quand il repousse les Arcs".

¹²⁾ MONTET, *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès* (1946), p. 209. Comme Toutankhamon, Ramsès III porte la "couronne bleue" (*hprf*). Certes, celle-ci n'est pas exclusivement une coiffure de guerre, à partir surtout d'Akhenaton où elle est figurée dans des scènes très civiles (STEINDORFF, *ZAS*, 53 [1917], p. 60); on remarquera cependant qu'Akhenaton lui-même la porte quand il foule aux pieds Neuf ennemis de l'Égypte (SCHÄFER, *ZAS*, 70 [1934], statuette Simon); c'est aussi, par prédilection, la coiffure des souverains représentés comme des enfants ou des adolescents allaités par des déesses: la couronne *hprf* est par excellence une des coiffures du couronnement (GARDINER, *JEA*, 39 (1953), pl. II, l. 17 et 20; SIMPSON, *JEA*, 41 [1955], p. 112—114); l'allaitement, nécessaire à cette nouvelle naissance qu'est le passage à la fonction royale, est un rite de souveraineté.

¹⁾ P.-M., T.B., II, p. 189, n° 108; SPELEERS, *Rec. Trav.*, 40 (1923), pp. 162—163 et pl. II (1); WRESZINSKI, *Löwenjagd im alten Ägypten* (1932), p. 21 et fig. 39; WRESZINSKI, *Atlas*, II, pl. 114a et b; et surtout *The University of Chicago, OIP, Medinet Habu I* (1930), *The Earlier Historical Records of Ramses III*, pl. 35. Le tableau s'intercale entre une scène de bataille contre les Philistins et un combat naval (analyse de cette disposition dans CHABAS, *Études sur l'antiquité historique*, 2 1873, p. 268). Les textes (EDGERTON-WILSON, *o. c.*, p. 39—40) désignent le roi lui-même comme "lion vainqueur, fort dans le carnage"; autant que le massacre des lions, ils magnifient le triomphe guerrier: "tous les pays sont sous ses pieds". — Noter que le roi ne porte aucune couronne.

²⁾ L'analogie entre les représentations de combats et de sports des XVIII^e et XX^e dynasties, plus précisément celles de Toutankhamon et Ramsès III, a déjà été notée, cf. NELSON, *Oriental Institute Communications*, n° 10, *Medinet Habu Reports, I, The Epigraphic Survey*, 1928—1931, p. 13; DAVIES, *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, The Egyptian Expedition*, 1934—1935, p. 49.

³⁾ "Les soldats (sont) armés comme pour la bataille", MONTET, *La vie quotidienne*, p. 209.

⁴⁾ Comme l'a indiqué récemment M. MONTET (*Kémi* 13, 1954, p. 58), les bœufs neg se trouvaient "sacrifiés en qualité de Libyens". La scène splendide de Medinet Habou semble être une confirmation de cette hypothèse, encore que la légende (*supra*, p. 144, n. 10) ne mentionne explicitement que les Asiatiques, membres aussi de la coalition.

Pour le Sud, les victimes du cortège du bœuf gras sont désignées comme des bœufs *h3w* (cf. *supra*, p. 130 et fig. 7). Ceux-ci sont précisément originaires principalement du Soudan (MONTET, *ibid.*, pp. 47 et 58; SÄVE-SÖDERBERGH, *Ägypten und Nubien* [1941], pp. 223—225). — Ailleurs, le *ng h3w* est opposé au *h3r h3y mhy* (*JEA*, 32 [1946], p. 83).

⁵⁾ Selon Polybe (XXII, 3, 8—9 = XXIII, 1, 8—9, éd. Loeb, vol. V, p. 346), les vertus royales que l'ambassadeur d'Égypte vantait devant Philopomen étaient non seulement l'habileté de Ptolémée IV Philopator à l'équitation et aux armes, mais en premier lieu son adresse et son courage à la chasse; il pouvait, disait-il, "en chassant abattre un taureau de son cheval, d'un coup de javeline" (*ἔφη γὰρ αὐτὸν κωνηγεῖσθαι ταῦρον βλάειν ὅψ' ἑπὶ πονομεαγρέλῳ*); cf. AYMAR, *Les chasses romaines* (Paris, 1951), p. 48. Là comme bien souvent ailleurs, le Lagide se comportait en véritable Pharaon.

⁶⁾ L'universalité de la conquête égyptienne est affirmée dans le défilé de Ramsès II au temple de Louxor (*supra*, p. 134 et pl. VII 1 et 2, VIII, fig. 10, 11): les têtes postiches du Nègre et de l'Asiatique symbolisent la soumission de la totalité des peuples du Sud et du Nord.

A Stele of Penre, Builder of the Ramesseum

By CHARLES F. NIMS

In his recent book on the Egyptian priesthood Professor HERMANN KEES has devoted a paragraph to the man who built the mortuary temple of Ramesses II¹). The present paper calls attention to a hitherto unpublished stela of this official, re-examines other objects associated with him, and seeks to clarify some details concerning his career.

Oriental Institute Stela No. 10494 (plate IX) was purchased by the late Professor JAMES HENRY BREASTED from N. TANO in Cairo, in 1919. It was said to come from Luxor, and internal evidence confirms this. Of limestone, it is 53 cm. wide and 83 cm. high. The projecting base comes forward about 2.5 cm. from the face of the stela. Much of the back, which was very rough, was cut away for museum display²). At present this stela is in storage.

On the upper portion, of which the top part is badly eroded, Ramesses II is censuring and libating an offering before the cult image of Amenhotep I. This figure, seated in a rather plain palanquin, and wearing the blue crown, probably is to be identified with either "Amenhotep *p3 lb lb*" or "Amenhotep of the Forecourt"³), but no certain traces remain to the left of the cartouches to suggest either reading. Above the cartouche with traces of the prenomen Djoserkare are the lower ends of *nfr nfr*. To the right of the cartouches of Ramesses II is the disk, probably for *Rc*, with nothing else legible.

The text is to be translated:

¹ Giving praise [to Djoserkare]; kissing the ground to Amenhotep, ² son of Amun, his excellent image⁴), whom he loved more than any king, ³ divine sperm, holy egg, begotten

¹) *Das Priestertum im ägyptischen Staat*, p. 147.

²) Dr. WATSON BOYES, Secretary of the Oriental Institute Museum, provided me with the physical data, and Professor JOHN A. WILSON checked my readings, which were made from a photograph. Dr. JOHN W. B. BARNES collated for me the stela published in PETRIE, *Koptos*, pl. XIX, upper, which is now in the Ashmolean Museum. As often while preparing a study, I discussed the problems with colleagues, in the present instance, Professor GEORGE R. HUGHES and Mr. EDWARD WENTE. Their remarks have influenced my final conclusions. To each and all I express my appreciation for their help.

The photograph used in the plate is a copy from one of a series I took some eight to ten years ago in cooperation with Mr. LUIN HOUGH, Oriental Institute Museum photographer, for the study of the uses of stereographic photography in recording ancient monuments.

³) For a similar figure bearing the name Amenhotep *p3 lb lb*, see ČERNÝ, *Le Culte d'Amenophis I^{er}*, BIFAO, 27 (1927), p. 187. For "Amenhotep of the Forecourt", with a blue crown and a more elaborate palanquin, see BAUD and DRIOTON, *Le Tombeau de Paneby (Mémoires de l'Institut français, T. 57, 2. fasc.)*, p. 25, and FOUCART, *Le Tombeau d'Amonnos (ibid., 4. fasc.)*, pls. VI, XXVIII. The details of the palanquins shown in the two tombs vary somewhat. FOUCART, *ibid.*, pl. XI, shows two cult images of Amenhotep I, one above the other, without further identification. The upper can be identified as "Amenhotep of the Forecourt" by comparison with the named depictions in the same tomb. The lower, despite the more elaborate palanquin, must be "Amenhotep *p3 lb lb*". See also BAUD, *Dessins ébauchés de la Nécropole thébaine (Mémoires de l'Institut français, T. 63)*, pl. III, for a sketch of two similar cult figures. Photographs in the files of the Epigraphic Survey show that both figures wear the blue crown. "Amenhotep *p3 lb lb*" was popular enough to be commemorated in Medinet Habu, though in an obscure place: see the Epigraphic Survey, *Medinet Habu, V, The Temple Proper*, I, pl. 350 B, abacus 3, east side).

⁴) Reading *tl-t*, suggested by WILSON on the basis of the traces.

of Amun himself. May he give ⁴ a good memorial of life and dominion to King Usermare-setepenre before his father, (for the king is) one who does what rejoices him, ⁵ even Amen-re, King of the gods. May it endure, even the name of the Son of Re, Ramesses-meriamon, eternally.

⁶ I am at his feet in daily affairs; I am a servant whom he promoted.

(Made) by the one praised ⁷ of the good god, Captain of the bowmen, Chief charioteer of His Majesty, Overseer of foreign countries, Overseer of works ⁸ in the Mansion of Usermare-setepenre, Chief of the Medjay, ⁹ Penre.

There are three other monuments which mention the name and titles of Penre. A funerary cone has, "Chief of the Medjay, Overseer of foreign countries of Khor, Charioteer of His Majesty, Penre"¹). Three fragments of the base and dorsal pillar of a limestone statue, of unknown provenance, Cairo 1146, has "Overseer of works in the Mansion of Usermare-setepenre in the Estate of Amun, Penre"²). Whether the torso of a limestone statue, found near the Ramesseum³), belongs with this cannot be ascertained without examination of the parts; on its dorsal pillar it has, "Prince⁴), Chief of the Medjay, Overseer of works in the Mansion of Usermare-setepenre in the Estate of Amun, Penre."

A stela now in the Ashmolean Museum, No. 1894/106, and published by PETRIE, who discovered it at Koptos⁵), has as its author a man who bore the same titles as Penre. It is certainly this fact which caused SIR ALAN GARDINER to conclude that Penre had caused it to be erected⁶), a judgement at which I had arrived independently. Apparently there has been no translation published since that made originally by GRIFFITH⁷), so it seems worth while to give a fresh rendering.

¹ Overseer of works in the Mansion of Usermare-setepenre [...], born of] ² Sekhmet, justified. He says: Hail to thee, O Isis [...]. ³ ..., beautiful of face in the morning bark of the sun, great of terror [...], who hates (?) ⁴ evil, dispells storms, makes distant [...]. ⁵ who rescues the weak from the one who comes [against him (?) ...] ⁶ upon the ground of thy (or, my) city, who calls [...]. ⁷ [...] ⁸ [...] me in Egypt. I stood with (or, as) [...] ⁹ the courtiers as Chief of the Medjay, who were placed under my charge⁸) [...] ¹⁰ this humble servant reached his city to give praise to Isis, to worship (?) [...] ¹¹ every day. Then she stopped at this chief of the Medjay [...] ¹² She nodded to him⁹); she placed me at his side. I [...] ¹³ What I have done for Bunakhtef, I will do them for you. I will give¹⁰

¹) DARESSY, *Recueil de Cones funéraires (Mémoires de la Mission archéologique française, T. VIII)*, p. 293, No. 228.

²) BORCHARDT, *Statuen, IV, (Cairo CG)*, p. 80.

³) DARESSY, *Rec. Trav.*, 22 (1895), p. 143, 22.

⁴) r-p't. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, 14*, takes this to mean "Crown Prince, the only meaning still alive in Ramesside times". In my review, *JNES*, 9 (1950), p. 78, I was in agreement with this statement, but since then I have come to question it. Certainly the present case, if correctly copied, is an exception. SPIEGELBERG, *ZAS* 53 (1918), p. 78, had already raised objections to this interpretation, though GARDINER is almost certainly right as against him in regard to the usage shown in *ZAS* 33 (1895), Pl. I.

⁵) PETRIE, *Koptos*, Pl. XIX, upper.

⁶) *Op. cit.*, p. 87.

⁷) In PETRIE, *Koptos*, pp. 15 f.

⁸) Reading *hr-i*, clearly seen by BARNES.

⁹) I. e., gave an affirmative answer, though what was the actual motion of the bark is uncertain.

¹⁰) In spite of the *t* after *hw*, confirmed by BARNES, the context seems to demand the suffix of the first person. The *k* at the end of this line, on the plate, is not a true representation of the traces seen by BARNES, but these do not give a clue to what followed.

[...] ¹⁴ [...] very much. Lo, I make a stele of its kind [...] ¹⁵ of her utterance. All her plans are beneficent; her arm is not opposed. The decrees (?) ¹⁶ [...] for what happened to him happened to me. I was made Overseer of foreign countries in the north country; I was made [Chief of] ¹⁷ the Medjay likewise and Charioteer of His Majesty, Royal messenger to every land, Overseer of works [in the] ¹⁸ Mansion of Usermare-setepenre in the Estate of Amun. Like a useful servant of my kind, Isis gave me [...].

I have assumed that the figure of Penre appeared at the lower right of the stele, and thus for most of the inscription the preserved lines represent from one-third to one-half of the original length. However, in the last several lines above the figure, probably only about two squares are lost, as indicated in the restoration of the titles.

With so much of the inscription missing the content is not very certain, but some probabilities emerge. After the opening titles, name and parentage of Penre there is a hymn to Isis. In line 6 or 7 the narrative portion begins.

This recounts that Penre, who perhaps had returned to Egypt after a mission in Khor, was appointed Chief of the Medjay. It is impossible to tell whether the qualifying clause refers to a selected group of Medjay, or to all in the Egyptian service. Certainly this appointment took place while he was away from Koptos, his home town.


Once returned, Penre promptly gave thanks to Isis for the favors he had received. Perhaps it was even as he was doing this that the bark of the goddess, while in procession, stopped in front of him. With this action there begins an oracle¹⁾.

Penre was at this moment accompanied by Bunakhtef, who made a request to the goddess and received an affirmative answer. It seems probable that the request was a prayer that Penre receive the same offices and honors that had come to Bunakhtef. Isis promised that this would be so. Since the usual succession in these matters was from father to son, Bunakhtef was most likely the father of Penre.

Then Penre tells of making a stele, probably this one bearing the record, memorializing the graciousness of Isis and recording that her promises were kept. That it was a stele "of its kind" may mean either that Bunakhtef had erected a similar one, or that such a one had been requested by the goddess.

One difficulty with this interpretation is that Penre proceeds to tell that he was made Overseer of Foreign Countries in the north and Chief of the Medjay, while he must have held the second of these offices, at least, before the oracle took place. That these two offices were set off from the others may mean that in them alone he succeeded Bunakhtef, and that the remainder were Penre's personal achievement.

It is of interest that among the several chiefs of the Medjay of the XIXth Dynasty of whom we have record, most were also overseers of works. Huy, steward of buildings or foundations of Ramesses II in Memphis²⁾, was "Overseer of works in every monument of His Majesty, Chief of the Medjay"³⁾. Iwny was "Overseer of works in the House of Amun, Chief of the Medjay"⁴⁾. Amenemone was "Chief of the Medjay, Overseer of works in the monuments of

¹⁾ BARNES sees , but the meaning completely escapes me.

²⁾ At the end of the line Barnes sees a probable *ps*-bird, "but the wing seems small".

³⁾ *Smm hr*, "to stop at", is a technical term in oracles; see JNES, 7 (1948), pp. 159f.

⁴⁾ And not, as GARDINER, *op. cit.*, p. 87*, of the Ramesseum.

⁵⁾ LEPSIUS, *Denkmäler*, III, 175 b.

⁶⁾ ASAE, 20 (1920), p. 129.

His Majesty"¹⁾. In P. Leyden 348 we see him in action: the scribe Kawiser, writing from Memphis, acknowledges receipt of instructions to "give corn rations to the soldiers and the Apiru who are dragging stone to the great pylon of [...] Ramesses-meriamon, beloved of Maat, under the authority of the Chief of the Medjay Amenemone"²⁾. Caminos suggests that the building may be the royal palace of the same name³⁾, and it is tempting to translate Amenemone's title on his statue, Cairo 1077, as "Overseer of works in the two palaces [of] Ramesses-meriamon"⁴⁾. Hatiay, son of the steward of the Ramesseum Yupa, was "Chief overseer of works in every monument of His Majesty, the one who erected the great columns in the House of Amun, Chief of the Medjay"⁵⁾.

The Medjay, the security forces, may have been guards over the corvée and slave labor used in quarrying and building⁶⁾. However, among the multitude of persons who overseers of works, there seem to be none whose titles indicate that they were subordinate officers of the Medjay. Perhaps the association of offices, Overseer of Works and Chief of the Medjay, is only a testimony to the practice of giving special responsibility to men of unusual ability.

From these few monuments we learn that Penre was able, pious and grateful. A native of Coptos, his mother was named Sekhmet. His office of captain of bowmen was perhaps his earliest. His father, Bunakhtef, trained him in matters of diplomacy and administration, hoping that Penre might be his successor in office. As chief of foreign affairs for the north and king's messenger, he must have travelled along the Syrian coast and dealt with tributary princes. As chief of the police he was responsible for internal peace and security. To Isis, the supernatural author of his success, he erected a memorial. To Amenhotep I, patron saint of the Theban burial ground, he had carved in stone a prayer for the prosperity of Ramesses II, his earthly sponsor. A confidant and advisor of the king, to whom he owed his promotion, he was assigned by him the task of erecting the largest mortuary temple of stone ever built in Egypt, and was allowed to place a statue of himself within its precincts. At his death he was buried in a tomb in the Theban necropolis. Its location is unknown, but the remains of the Ramesseum are a monument to his enterprise.

¹⁾ BRUGSCH, *Thesaurus*, p. 954.

²⁾ GARDINER, *Late-Egyptian Miscellanies*, p. 134, and translation by CAMINOS, p. 491.

³⁾ *Op. cit.*, p. 494.

⁴⁾ BORCHARDT, *Statuen*, IV (Cairo CG), p. 47.

⁵⁾ BUDGE, *Egyptian Antiquities in the Possession of Lady Menx*, pp. 142f.

⁶⁾ For a discussion of the position of the Medjay throughout Egyptian history, see GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, pp. 83*—89*. My debt to GARDINER for my discussion in the previous paragraph is quite evident.

Prolegomena zur Frage der Gesetzgebung und Rechtsprechung in Ägypten¹⁾

VON EBERHARD OTTO

Das reiche Material, das aus allen Zeiten der ägyptischen Geschichte über Recht und Rechtsprechung zur Verfügung steht, hat zwar mancherlei förderliche und Spezialfragen klärende Behandlung erfahren; doch bleiben immer noch genug grundsätzliche Fragen unbeantwortet, ja sind bisweilen in einer materialgerechten Form noch nicht gestellt worden²⁾. Der Grund hierfür liegt keineswegs in einer unverständlichen Interesselosigkeit der Wissenschaft als vielmehr in den Schwierigkeiten, die der Stoff selbst bietet. Die Quellen erstrecken sich mit erheblichen Lücken über einen sehr langen Zeitraum; sie enthalten nur zum Teil wirkliche Urkunden; sowohl religiöse Texte wie Literatur weisen fallweise auf Rechtsvorstellungen hin; der Sektor „Recht“ ist nicht aus der allgemeinen Kulturgeschichte und ihren Voraussetzungen zu lösen und kann nur von breiter Basis aus in Angriff genommen werden. Hinzu kommen Schwierigkeiten terminologischer Art: Eine Übereinstimmung zwischen Termini, die aus dem ägyptischen Material selbst erst erarbeitet werden müssen, und solchen, die die Rechtsgeschichte entwickelt hat, ist nicht leicht herzustellen. Die ausführliche und gründliche Behandlung der ägyptischen Rechtsgeschichte bedarf der intensiven Zusammenarbeit zwischen einem Ägyptologen und einem Rechtshistoriker. Wenn ich es trotzdem wage, auf eine diesem Thema zugehörige Einzelfrage hinzuweisen, so geschieht das in dankbarer Erinnerung an Stunden, in denen HERMANN KEES mich in seiner vorsichtigen, überlegenen Art mit dem Material und seinen Schwierigkeiten bekannt gemacht hat.

Der zentralste Begriff, um den die staatsbehaltenden Gewalten kreisen und der durchaus im juristisch-technischen Sinn als allgemeinstes Rechtsgut angesprochen werden darf, ist die Maat. Als religiös determinierter Begriff bindet er die Organe der Gesetzgebung und Rechtsprechung, die zur Verwirklichung der Maat beitragen, an eine letztlich nicht säkulare Staatsordnung. Die mit dieser Verwirklichung Beauftragten, einschließlich des Königs, drücken deshalb in mannigfaltigen Epitheta ihre Verpflichtung gegenüber der Maat aus; am festesten geformt ist darunter der seit der 5. Dyn. zu den Vezirtiteln hinzutretende Titel eines „Propheten der Maat“³⁾. Zum Verständnis des gesamten Rechtswesens ist vor allem die Feststellung wichtig, daß auch der König nicht identisch mit der Maat ist und auch nicht als ihr Schöpfer gilt, sondern als ihr Verteidiger und Garant. Sein Verhältnis zu ihr wird in alter Zeit wohl am deutlichsten ausgedrückt in der Formulierung: Er setzt die Maat an die Stelle der *Isft*⁴⁾. Hier erscheint als ihr

„staatsrechtlicher“ Gegenbegriff *Isft* im Sinne von „Unordnung, Empörung“, wohingegen als ihr ethischer Gegenbegriff *grg* „Lüge, Unwahrheit“ einen anderen Aspekt des Begriffs Maat verdeutlicht. *Isft* in diesem Sinne läßt sich in manchen Textzusammenhängen nachweisen: Pyr. 2086b wird ein Gott „Der die *Isft* vertreibt“ genannt, der damit zugleich die gegen den König „Widersetzlichen“ (?) vertreibt. In der „Klage des Cha-cheper-re-seneb“ heißt es, daß die Maat hinausgeworfen wird und die *Isft* in die Ratshalle kommt; dadurch werden die Pläne der Götter verwirrt⁵⁾. Auf die religiöse Bindung der Maat und ihrer Einsetzung gegen die *Isft* weisen Stellen wie die, wo gesagt wird, daß der neu gekrönte König die *Isft* vertreibt, indem er als Atum, der Welterschöpfer selbst, erschienen sei⁶⁾. An anderer Stelle wird bezüglich der Ordnung der Welt durch Atum gesagt, daß sie geschehen sei, „um die *Isft* zum Schweigen zu bringen“ (*grg*)⁷⁾. Die Vorstellung, daß das Rechtsgut Maat vom Schöpfergott gegeben, vom König aber nur fallweise durchzusetzen ist, bildet die theoretische Voraussetzung zur Entwicklung einer Gesetzgebung und Rechtsprechung, die von zwei Bindungen relativ unabhängig sein kann: Ihre letzte Instanz ist nicht die Person eines Königs, der ja selbst der Maat dient; sie ist auch nicht im Dogma vom göttlichen Königtum verankert; denn selbst dieses billigt ihm in historischer Zeit keineswegs die Erschaffung der Maat zu. Freilich gilt diese Voraussetzung nur für die geschichtliche Zeit von der Mitte des AR an; daß aus der Urzeit herrührend bis zu diesem Zeitpunkt andere Voraussetzungen gegolten haben können, ist möglich, wirkt sich aber, soweit ich sehe, im Rechtsleben der historischen Zeit nicht aus.

Der Durchführung und Verwirklichung der Maat im Staate dienen Gesetzgebung und Rechtsprechung. Da es sich bei ihr also um einen Begriff der religiösen Sphäre handelt, wären zwei Möglichkeiten vorstellbar, wie sich die „Gesetze“ zu ihr verhalten: Man könnte göttliche Satzungen erwarten, die wie jene selbst durch den König nur erfüllt werden; in diesem Fall müßte der Begriff „Gesetzgebung“ aus dem eigentlichen historischen Staatsbegriff herausgenommen werden. Die andere Möglichkeit besteht darin, daß der König, kraft seiner Einsicht in das Wesen der Maat, Gesetze in ihrem Sinn erläßt; in diesem Falle wäre Gesetzgebung ein Akt der Regierungsgewalt. Das zu dieser Frage aus Ägypten bekannte Material genügt m. E. durchaus, um eine klare Entscheidung zugunsten der zweiten Möglichkeit zu fällen.

Als Termini für gesetzesähnliche Bestimmungen stehen zwei Wörter zur Verfügung, die sich nach Sprachgebrauch, sachlichem Gehalt und rechtlich-formalen Kennzeichen sauberlich trennen lassen: *bp*, herkömmlich mit „Gesetz“ übersetzt, und *wd nfrwt*, mit „Königsbefehl, Königsdekret“ wiedergegeben.

Die Verwendung des Wortes *bp* in festen Verbindungen⁸⁾ ist aufschlußreich für die Geltung des Begriffes. Außer dem relativ häufigen *hjt bp* cc. r. „das Gesetz gegen jemanden in Anwendung bringen“, d. h. „jemanden auf Grund eines Gesetzes bestrafen“, findet sich vor allem *smn bpw* „die Gesetze fest machen“, d. h. Gesetze fest begründen, eine Wortverbindung, die fast ausschließlich von Göttern und vom König gebraucht wird⁹⁾. Nur ausnahmsweise begegnen nicht-königliche Personen mit diesem Epitheton ausgezeichnet, so der Gaufürst Djefai-Hap von Siut¹⁰⁾: „Der seine Gesetze fest begründet über seinen Gau hin“; ähnlich beim

¹⁾ Ich bin Herrn Rechtsanwalt R. TANNER, Leipzig, zu großem Dank verpflichtet, mit dem ich die wichtigsten Fragen der Arbeit mehrfach erörtern konnte.

²⁾ Damit sollen natürlich die großen Verdienste der grundlegenden Untersuchungen von J. PIRENNE, *Histoire des Institutions et du Droit privé de l'Ancienne Égypte*, I–III, Brüssel 1932/35, und E. SEIDL, *Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte*, 2. Aufl., AF 10, keineswegs beeinträchtigt werden, ebensowenig wie die förderlichen Bemerkungen etwa bei BREASTED-RANKE, *Geschichte Ägyptens*, oder bei KEES, *Ägypten, Kulturgeschichte des Alten Orients*, 1933. Die Verschiedenheiten in den Ansatzpunkten der Verfasser und die Unterschiede in den Ergebnissen rechtfertigen gleichwohl hoffentlich den vorliegenden Versuch.

³⁾ HELCK, *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des AR*, AF 18, 1954, S. 74.

⁴⁾ Pyr. 265. 1775.

⁵⁾ GARDINER, *Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig 1909, Appendix, Z. 11.

⁶⁾ Beni Hasan I, Taf. 25, 36 = Urk. VII 27.

⁷⁾ Kairo 28085 = *Sarc. ant. an Nowel Empire*, CG, I, S. 220/21.

⁸⁾ Wort und Begriff müssen einer alten Sprachstufe angehören; außer dem denominierten Kausativum *ibp* „verwalten“ gibt es eine Erweiterung mit *n*: *nbp*, Pyr. Spr. 219, wohl im Sinne von „richten“, vgl. SETHÉ, *Kommentar zu den Pyr.* I, S. 85.

⁹⁾ Vgl. *Belegstellen zu Wb.* II 488, 13.

¹⁰⁾ Siut I 268 = Urk. VII 63, 20.

Bürgermeister und Gouverneur der Oase, Antef¹⁾, der allerdings auch sonst königsgleiche Epitheta führt, und schließlich beim Vezir Rechmire²⁾. „Gesetze geben“ (*rdj hprw*) kommt einmal beim Vezir Mentuhotep vor³⁾; und in der Spätzeit (22./23. Dyn.) rühmen sich bisweilen thebanische Amonpropheten gesetzgeberischer Tätigkeit⁴⁾. Im ganzen läßt Wortwahl und Kontext in diesen Fällen unschwer die Übernahme königlicher Phraseologien erkennen. Wo das Wort *hp* im weiteren Sprachgebrauch vorkommt, kann man es am besten mit „Naturgesetz, gesetzliche Regel“ übersetzen⁵⁾. Ferner kann der Begriff verdeutlicht werden, wenn man die Fälle ansieht, in denen die Wortverbindung *mj ntr r hp* u. ä. „wie es dem Gesetz entspricht“ vorkommt. Sie beziehen sich stets in einer spezifischen Situation auf ein dieser Situation entsprechendes spezifisches Einzelgesetz⁶⁾. Nach all dem muß man in dem Terminus *hp* die Bezeichnung für allgemein gültige, zumeist vom König (oder einem Gott) erlassene, konkrete einzelne Tatbestände betreffende Regeln sehen.

Zeugnisse dafür, daß „Gesetze“ schriftlich fixiert vorlagen, sind sicher⁷⁾. Seit wann wir allerdings mit schriftlicher Aufzeichnung zu rechnen haben, läßt sich nur erwägen. Für das Ende des AR wird es erwiesen durch die Stelle *Admonitions* 6, 9/10, wo als Kennzeichen des Umsturzes geschildert wird, daß die „Gesetze“ zerrissen und auf der Straße mit Füßen getreten werden, welche Schilderung sicher nicht nur bildlich aufzufassen ist. Zeitlich darüber hinausgehend möchte man auch für das AR das Bestehen schriftlicher Rechts- und Verfahrensordnungen annehmen. Die Existenz der *imt-pr*-Urkunden, das schriftliche Gerichtsurteil der 6. Dyn.⁸⁾, die formgerechte Urkunde über den Kauf eines Hauses⁹⁾, die genaue Form der „Königsdekrete“, setzen die Existenz aufgezeichneter Normen und Ordnungen voraus. Allerdings sind wir nicht in der Lage, uns ein Bild dieser Ordnungen zu machen, und wissen auch nicht, ob sie für den Ägypter unter den Begriff *hp* fallen.

Aus späterer Zeit haben wir aber nun eindeutige Beispiele dafür, wie ein *hp* genanntes Gesetz aussah, wie es gehandhabt wurde, was es betreffen konnte und wer es erließ, wobei freilich offenbleiben muß, welche Lebensverhältnisse durch „Gesetze“ geregelt wurden und ob die Einzelgesetze in irgendeiner Form systematisch gesammelt und gegliedert waren. Es gibt m. W. drei Quellen, in denen uns „Gesetze“ erhalten sind:

1. Die älteste, zeitlich zuletzt bekannt gewordene Quelle stellt der Papyrus Brooklyn 35. 1446 aus der 13. Dyn. dar¹⁰⁾. In diesem Eingangsjournal des thebanischen Gefängnisses werden mehrfach die „Gesetze“ genannt, nach denen die Inhaftierten ihre Strafe verbüßen, etwa „Gesetz gegen einen, der absichtlich seine Arbeit 6 Monate verläßt“, „Gesetz gegen einen, der vor der Ausführung seiner Arbeitspflicht flieht“, „Gesetz gegen einen, der aus dem Gefängnis flieht“. Es handelt sich also im wesentlichen um Strafbestimmungen für das Fernbleiben vom Frondienst in unterschiedlicher Art. Diese „Gesetze“ scheiden offenbar sehr spezialisierte Tatbestände, nehmen auf die Absichtlichkeit des Vergehens Bezug und sind anwendbar auf den gesamten Teil der Bevölkerung, der zu Dienstleistungen verpflichtet ist. Über ihre Form erfahren wir in diesem Falle nichts, da sie nur dem Inhalt nach zitiert werden.

¹⁾ Urk. IV 969.

²⁾ Urk. IV 1151.

³⁾ Kairo 20539 I 2 = LANGE-SCHÄFER, *Grab- und Denksteine des MR, CG*.

⁴⁾ Kairo 42231 b 4; 42227 b 6 = LEGRAIN, *Statues et Statuettes, CG*. vgl. E. OTTO, *Biograph. Inschriften der Spätzeit*, Leiden 1954, S. 89.

⁵⁾ Vgl. die Beispiele *Belegstellen* zu Wb. II 489, 2.

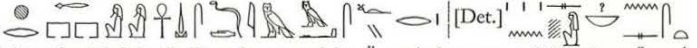
⁶⁾ Vgl. *Belegstellen* zu Wb. II 488, 25; dazu: LACAU, *Stile juridique de Karnak, Suppl. aux ASAE* 13, S. 22.

⁷⁾ Deutlich z. B. Urk. IV 1111: „... gemäß dem Gesetz, das in seiner Hand ist.“

⁸⁾ SETHE, *ZAS* 61, S. 67 ff.

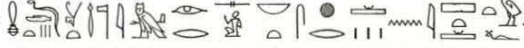
⁹⁾ Urk. I 157/58.

¹⁰⁾ HAYES, *A papyrus of the Late Middle Kingdom*, Brooklyn Museum 1955, S. 47 ff.

2. In einer Verhandlung vor dem Vezir über Vermögensteilung bei einer zweiten Eheschließung werden Verordnungen zitiert¹⁾. Nur nach der Form des Zitates ist zu erschließen: „Denn [Pharao] hat gesagt: ... alles, was er mit ihr zusammen erwirbt“²⁾. Vollständig ist eine zweite Verordnung erhalten: „Denn Pharao hat gesagt: Gib das *ifr* jeder Frau ihr“³⁾. 

Das Wort *ifr* ist offensichtlich ein Fremdwort und im Ägyptischen sonst nicht belegt. ČERNÝ erinnert an hebräisch *ᵚᵓᵓ* und schlägt als mögliche Übersetzung „dowry (??)“ vor. Wenn sich so leider auch die genaue Bedeutung beider Zitate nicht feststellen läßt, wird doch deutlich, daß es sich um vermögensrechtliche Regelungen bei der Ehe handelt. Ferner lehrt der Papyrus, daß sie als Aussprüche Pharaos (in diesem Falle vermutlich des derzeitigen Königs) galten und im Anwendungsfall wörtlich zitiert wurden. Ihre Form läßt sie als mündlich gegebenen Befehl erscheinen; über eine Begrenzung ihrer Anwendbarkeit erfahren wir nichts; der Terminus *hp* wird nicht genannt.

3. Auf der Kairiner Statue 42 208 c⁴⁾ wird der Inhalt einer *imt-pr*-Urkunde wiedergegeben. Einer (einzigen?) Tochter soll die gesamte Habe der Eltern vermacht werden. Sie bitten Amun, ihr diese Erbschaft zu sichern. Für die rechtliche Zulässigkeit des Vorgangs wird eine Ver-

ordnung zitiert (Z. 14):  „Gemäß

dem Wort des Großen Gottes: Laß jedermann die Planung seiner Habe machen“, d. h. laß jedermann freie Verfügung haben über sein Vermögen. Darauf folgt eine kurze Formulierung über den rechtmäßigen Erwerb der Habe. Läge eine Originalurkunde vor, so wäre natürlich mit einer spezifizierten Angabe über die Vermögensteile und ihres Erwerbs, mit Angaben über Nutznießung und Möglichkeiten der Weiterveräußerung zu rechnen. Deutlich ist auf jeden Fall die Verwandtschaft dieses Falles mit dem vorigen: Eine Verordnung wird als allgemeingültiger Ausspruch des Königs im Anwendungsfall zitiert. Auch hier wird der Terminus *hp* nicht genannt.

Es ist bedauerlich, daß in der zweiten und dritten Quelle der entscheidende Terminus *hp* fehlt; in der ersten wiederum wird er genannt, aber es liegt nur eine Inhaltswiedergabe vor. Es fehlt deshalb die letzte Sicherheit darüber, ob wir alle drei Quellen gleichartig als Zeugen für die Art der *hp* genannten „Gesetze“ auffassen dürfen. Andererseits lassen sie (besonders gegenüber den „Königsdekreten“) wesentliches Gemeinsames erkennen:

Sie sind auf eine Mehrzahl von gleichgearteten Fällen anwendbar. Ihre Form, soweit erkennbar, besteht in einem kurzen imperativischen Satz im Sinne eines Befehls.

Sie sind erlassen, soweit etwas darüber ausgesagt ist, vom König.

Sie betreffen konkrete, stark spezialisierte Tatbestände.

Danach scheint es mir bis zum Hinzutreten neuen Materials erlaubt, bei ihnen von „Gesetzen“ zu sprechen, wenn auch die Quellen zwei und drei allein etwa als „Rechtsnormen“ aufgefaßt werden könnten. Eine Einteilung in systematische Gebiete läßt sich auf Grund des spärlichen, zeitlich weit auseinanderliegenden Quellenmaterials nicht erkennen.

Zwei weitere Fragen schließen sich an, deren Beantwortung offen bleiben muß. Die eine zielt auf die Technik der Gesetzgebung: Aus welchem Anlaß und unter Beobachtung welcher

¹⁾ ČERNÝ-PEET, *JE* 13, S. 30 ff. = Pap. Turin 2021.

²⁾ a. a. O. pl. 13, Z. 11/12.

³⁾ a. a. O. pl. 14, Z. 4/5.

⁴⁾ LEGRAIN, *Statues et Statuettes, CG*.

Formen wurde ein als *hp* geltender königlicher Ausspruch gegeben? Eine systematische umfassende „Gesetzgebung“ wäre denkbar; aber die erhaltenen „Gesetze“ weisen in nichts darauf hin, ja sie erwecken eher den Anschein einer gewissen Zufälligkeit, als seien sie aus „Präzedenzfällen“ erwachsen. Eine Vermutung hierzu soll unten ausgesprochen werden.

Noch schwerer ist die Frage nach der Geltungsdauer einmal erlassener Gesetze zu beantworten. War jedes einzelne „für die Ewigkeit“ geschaffen? War vielleicht die Thronbesteigung eines Königs ein Moment, an dem bestehende Gesetze anerkannt oder legitim geändert werden konnten? Oder galten Gesetze solange, bis sie durch andere Verordnungen fallweise aufgehoben oder modifiziert wurden? Die letzte Möglichkeit scheint mir nach dem wenigen, was wir wissen, die wahrscheinlichste zu sein.

In vieler Hinsicht besser sind wir über den *wd-njswt*, das Königsdekret, unterrichtet. Der Begriff deckt eine Vielheit schriftlicher Erlasse des Königs; so umfaßt er königliche Briefe verschiedenen Inhalts¹⁾; die Annalen Thutmosis' III. werden mehrfach als *wd* bezeichnet²⁾; eine Ernennung³⁾, aber auch eine schriftliche Ermahnung vom König⁴⁾ wird *wd-njswt* genannt. In dem hier untersuchten Zusammenhang sind natürlich diejenigen Dekrete zu betrachten, die juristischen Inhalt haben. Da sind zunächst die „Schutzdekrete“ des AR für Pyramidenstädte und Provinztempel zu nennen⁵⁾; das Dekret Sesostri's III. mit Opferstiftungen für den Mentuhotep-Tempel von Deir el-Bahri⁶⁾; das Dekret des Königs Antef-Nb-*hprw-R'* über die Bestrafung eines Tempelbeamten in Koptos⁷⁾; das Restitutionsedikt des Haremheb⁸⁾; ein Tempel-Schutz-Dekret des NR⁹⁾; das Nauri-Dekret Sethos' I.¹⁰⁾; ein offenbar sehr ähnliches am Quai von Elephantine¹¹⁾; ein Stiftungsdekret des Apries¹²⁾. Hinzu kommen Inschriften, die offenbar den Inhalt eines Königsdekretes wiedergeben, aber selbst eine andere Form angenommen haben. So geben die Redesije-Inschriften Sethos' I.¹³⁾ zwar zweifellos die Bestimmungen eines Dekretes wieder, sind aber auf dem uns überlieferten Denkmal in der Form der „Königsnovelle“ abgefaßt. Auch bei der Naukratis-Stele Nektanebos' I.¹⁴⁾ dürfte es sich um ein Königsdekret handeln, auch wenn die hier niedergelegten Bestimmungen über Steuern und Zölle der Stadt als vom König gesprochenes Wort aufgezeichnet sind. Bei allen Dekreten aber ist zu berücksichtigen, daß wir sie in jedem einzelnen Fall nur in Abschriften haben, wodurch immer der Originalurkunde zugehörige formal-juristische Bestandteile weggefallen sein können.

Zu den wesentlichen Bestandteilen des Königsdekretes gehört zunächst der Verteiler, d.h. die Aufzählung der Dienststellen als Adressaten, denen das Dekret zur Kenntnis zu bringen ist. Am ausführlichsten ist dieser Bestandteil in den Dekreten des AR erhalten; aber auch das Nauri-Dekret (Z. 29/30) nennt die Dienststellen und Einzelpersonen, an die das Dekret gerichtet ist. Naturgemäß ändert sich von Fall zu Fall dieser Verteiler, entsprechend den durch den Inhalt des einzelnen Dekretes betroffenen verschiedenen Behörden. Der Inhalt zerfällt in

¹⁾ Z.B. *Urk.* I 128: Brief Phio's II. an Herchuf; Sinuhe 181: Brief Sesostri's I. an Sinuhe; *Urk.* IV 1343 = HELCK, *JNES* 14, S. 22 ff.; Brief Amenophis' II. an den Vizekönig von Kusch; PLEYTE und ROSSI, *Pap. de Turin*, pl. 66: Brief Ramses' XI. an den Vizekönig von Kusch u.a.m.

²⁾ *Urk.* IV 693, 734.

³⁾ *Pap. An.* IV 10, 8 = CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, S. 176 ff.

⁴⁾ Unsicher ist der Inhalt eines *wd-njswt*, das im Grab des *Sndm-ib* genannt wird, LD II 76.

⁵⁾ NAVILLE, *11th Dyn. Temple*, I, pl. 24.

⁶⁾ PFLÜGER, *JNES* 5, S. 260 ff. = HELCK, *ZAS* 80, 109 ff.

⁷⁾ BRUNNER, *MDIK* 8, S. 161 ff.

⁸⁾ SANDER-HANSEN, *Inscriben der 19. Dynastie*, *Bibl. Aeg.* IV, S. 13 ff.

⁹⁾ DE MORGAN, *Catalogue des Monuments*, I, S. 118/19.

¹⁰⁾ SANDER-HANSEN, *a.a.O.* S. 25 ff.

¹¹⁾ *Urk.* IV 208.

¹²⁾

¹³⁾ PETRIE, *Koptos*, pl. VIII.

¹⁴⁾ GUNN, *ASAE* 27, S. 211 ff.

¹⁵⁾ ERMANN, *ZAS* 38, S. 127 ff.

eine Mehrzahl ganz konkreter Einzelbestimmungen, die selbstverständlich nur auf den vorgesehenen Einzelfall anwendbar sind. In gewissem Sinne sprengt dabei das Haremheb-Dekret den Rahmen des *wd-njswt*: Die hier gegebenen Anordnungen und Bestimmungen betreffen Vorkommnisse im ganzen Land. Strafbestimmungen für Übertretungen der einzelnen Punkte sind in den uns vorliegenden Abschriften aus älterer Zeit nicht vorhanden, außer natürlich bei dem Strafdekret des Antef-Nb-*hprw-R'*. Ob sie im Originaltext standen, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Doch möchte ich annehmen, daß das nicht der Fall war; denn warum sollte die durch das Dekret begünstigte Institution, die uns ja die Abschrift erhalten hat, gerade diese Sicherung ihres Rechtsstatus in der Denkmalsabschrift unterdrückt haben? Dagegen finden sich Strafbestimmungen auf den uns überkommenen Abschriften seit dem NR (Haremheb-Dekret, Nauri-Dekret), und zwar entsprechend der Gliederung des Inhalts in Einzelbestimmungen, aufgelöst in Strafbestimmungen für das Überschreiten der einzelnen Anordnungen. Nicht sicher ist es, ob Dekrete seit dem NR noch durch eine religiöse Verfluchung gegen Übertretung gesichert waren. Es wäre an sich nicht verwunderlich und würde der Sicherung von Schenkungsurkunden entsprechen. Das Nauri-Dekret u. a. enthalten einen derartigen Passus nicht, wohl aber die Redesije-Inschriften, anscheinend auch das Dekret des Apries. Obwohl die erstgenannten ja nicht in Form des *wd-njswt* vorliegen, ist doch gerade zu Beginn der Verfluchung von *wdt tn* (das in der Ramessidenzeit übliche Femininum statt des älteren Masculinum) „Dieses Dekret“, die Rede! Der Siegelvermerk, „Gesiegelt (*hym*) in Gegenwart des Königs selbst“ + Datum, bildet im AR den Schluß des Dekretes, seltener den Anfang¹⁾. Diesen Passus möchte ich mit einem Satz aus der „Dienstverordnung des Vezirs“ zusammenbringen, wo gesagt wird: „Er (der Vezir) ist es, der jedes Königsdekret zu siegeln (*hym*) hat“²⁾. Es handelt sich dabei um ein Verschlusssiegel (daher in Abschriften bisweilen am Anfang, bisweilen am Ende des Textes), das die Authentizität der Urkunde verbürgt³⁾.

Der Unterschied zwischen den beiden gesetzesähnlichen Einrichtungen ist eindeutig klar: Unter *hp* sind „Gesetze“ zu verstehen, die auf eine Mehrzahl gleicher, sehr spezialisierter Tatbestände anwendbar sind; als ihr Urheber wird der König genannt, in den uns vorliegenden Fällen ohne Namensnennung. Der *wd-njswt*, immer notwendig unter dem Namen eines bestimmten Königs, regelt einen Sonderfall und ist zunächst nur auf diesen anwendbar.

Über die Technik der Gesetzgebung sind wir bezüglich der Königsdekrete ungleich besser orientiert als bei den „Gesetzen“. Eine Vermutung über ihre Entstehung sei trotzdem angeschlossen: Auf Grund ihrer imperativischen Form erwecken sie den Anschein, als wären sie anläßlich eines dem König vorgelegten Präzedenzfalles von diesem gegeben. Damit wäre das Moment ihrer Entstehung das gleiche wie das der Königsdekrete. Zugleich wäre damit die Frage nach einer systematischen Gesetzgebung im negativen Sinne entschieden. Es liegt dann ferner die Vermutung nahe, daß „Gesetze“ verallgemeinert anwendbare, formal verkürzte Bestimmungen aus Königsdekreten darstellten. Aus einem Sonderfall, wie etwa der Bestrafung des Tempelbeamten in Koptos oder den Bestimmungen des Haremheb- oder des Nauri-Dekretes, lassen sich unschwer formal und inhaltlich „Gesetze“ ableiten, die im Hinblick auf ihre Form, ihren spezialisierten Inhalt und ihren vermuteten Hinweis auf einen Präzedenzfall den wenigen überlieferten Gesetzen durchaus entsprechen. Freilich ist das nur eine Vermutung, die erst dann Wahrscheinlichkeit erlangte, wenn uns ein „Gesetz“ (*hp*) und seine mögliche Vorform in einem Königsdekret überliefert wären.

¹⁾ Z.B. *Urk.* I 128.

²⁾ *Urk.* IV 1116.

³⁾ PIEPER, *Mélanges Maspero*, I, S. 183 ff. Ich verdanke den Hinweis Herrn cand. phil. PÖLLNITZ, Berlin.

Die Durchführung der gesetzlichen Verordnungen, die Rechtsprechung, liegt offenbar de facto völlig in der Hand des Vezirs; ja, es scheint so, als ob legal dem König kein Recht zustünde, in die Rechtsprechung einzugreifen. Gewiß mag in ältester Zeit die Ausübung der Rechtsprechung durch den Vezir und richterliche Beamte Delegation eines königlichen Rechtes gewesen sein, wie es offenbar für die Entstehung zahlreicher leitender Staatsämter gilt. Auf jenen Zustand könnte noch der Titel „Größter der 5 im Hause des Thot“ hinweisen, sofern unter Thot hier der König verstanden werden darf¹⁾. Aber die auf richterliche Tätigkeit hinweisenden Titel historischer Zeit lassen in nichts eine Abhängigkeit vom König erkennen; und diese Unabhängigkeit findet m. E. ihren Ausdruck in dem seit der 5. Dyn. von Veziren getragenen Titel eines „Propheten der Maat“²⁾.

Aufschlußreich, wenn auch schwer zu interpretieren, scheint mir ein Passus im Pap. Turin 1882³⁾:



„Was die Zeit anlangt, die ich in der *knbt* (s. u.) verbrachte, so war die Maat in ihrer Richtigkeit und der Lauf (*špr*) der Gesetze (*hprw*) fest. Keine Entscheidung wurde abgebogen; denn ich verhielt mich schweigend beim Erkennen der Pläne (= richterliche Untersuchung?), um Freudenjubiläum zu geben“. Die Stelle ist merkwürdig und nicht eindeutig. Ohne mehr herauszulesen, als was gesagt wird, möchte ich sie in dem Sinne interpretieren, daß es als legitimes Verhalten des Königs galt, als Respektieren der Maat, nicht in ein schwebendes Verfahren einzugreifen.

Die zahlreichen Hinweise auf richterliche Funktionen des Vezirs in der „Dienstordnung“ und die bemerkenswerte Unabhängigkeit vom König machen es m. E. eindeutig klar, daß wir in ihm, nicht nur de facto, sondern auch de jure, den obersten Richter und den obersten Leiter der Verwaltung zu sehen haben⁴⁾. Daß das offenbar schon in älterer Zeit so war, lehrt wohl die Stelle in der Uni-Inschrift, der bei einem Sondergericht ausdrücklich versichert, er habe es ohne den Vezir geleitet⁵⁾; also scheint schon damals normalerweise die oberste Leitung der Rechtsprechung in Händen des Vezirs gelegen zu haben.

¹⁾ HELCK, *Untersuchungen zu den Beamtentiteln des AR*, S. 57.

²⁾ HELCK, *a. a. O.* S. 74.

³⁾ PLEYTE und ROSSI, *Pap. de Turin*, Leyden 1869/76, pl. 17. Besprochen von SPIEGELBERG, *Studien und Materialien*, S. 37. Der Text ist neu veröffentlicht und durch Fragmente in Genf ergänzt von GARDINER, *JEA* 41, S. 30. Der betreffende Passus findet sich hier auf Taf. VIII, Z. 9—Taf. IX, Z. 1.

⁴⁾ Die Stelle, SEIDL, *Einführung in die äg. Rechtsgeschichte*, S. 32: „Höchster Richter ist der König, ihm sind Strafen, die das Abschneiden eines Gliedes übertreffen, vorbehalten“, scheint sich außer auf die allgemein herrschende Ansicht speziell auf einen Passus der Dienstordnung des Vezirs, *Urk.* IV 1108, zu beziehen. Hier ist wohl die Gliederung des Textes in Sethes Bearbeitung irreführend. Die Angabe eines Strafmaßes: „... mit irgendeiner Strafe über die Strafe des Abschneidens eines Gliedes hinaus“ Z. 13, gehört zu dem vorher genannten Sonderfall der Bestechung eines Amtsboten. Die darauffolgenden Worte: „Was aber das gesamte Verhalten des Vezirs anlangt...“ leiten einen neuen Abschnitt ein. So hat bereits BREASTED, *Ancient Records II*, § 682/3 den Text aufgefaßt, ebenso zuletzt DAVIES, *The Tomb of Rekh-mi-Re*, I, S. 91.

⁵⁾ *Urk.* I 100.

Schwieriger ist die Frage nach den Institutionen, die den Vezir bei der Rechtsprechung unterstützten. Die „6 großen Häuser“ werden gemeinhin¹⁾ als eine Art zentraler Gerichtshöfe angesehen, an deren Realität während des AR wohl nicht gezweifelt werden kann, da damals auf sie bezügliche Titel nachgewiesen werden können²⁾. Leider gibt es m. W. keinen einzigen Text, der etwas über ihre Funktion aussagt. Wenn sie weiterhin in dem Vezirtitel „Leiter der 6 großen Häuser“ u. ä. noch bis in die Spätzeit genannt werden, über ihre Funktion aber auch dann keinerlei Rechtsurkunde Auskunft gibt, so darf wohl daraus der Schluß gezogen werden, daß wir nach dem AR nicht mehr mit der realen Existenz eines so benannten Gerichtshofes zu rechnen brauchen, sondern daß sie nur noch in richterlichen Ehrentiteln existierten.

Etwas mehr wissen wir von den zeitlich einander ablösenden Recht sprechenden Behörden *ššbt* und *knbt*. Beide existieren als eine Art „Verwaltungsrat“ bei lokalen Institutionen³⁾. Daß erstere auch als Gericht fungierte, lehnen Titel wie „Vorsther der königlichen *ššbt* allen Richtens“⁴⁾ und die Bezeichnung des Totengerichts als *ššbt*. Eine „große *ššbt*“ (*ššbt wrt*) lernen wir *Urk.* I 47 wohl als zentrale Institution kennen. Doch erfahren wir m. W. nirgends etwas über das Verhältnis zwischen dem Vezir und der *ššbt wrt*; war er der Vorsitzende dieses Hofes wie er es später bei der „großen *knbt*“ war? Als Verwaltungsbehörde begegnet *ššbt* noch zu Beginn der 18. Dyn.⁵⁾. Im späteren MR scheinen jedoch als Vertreter der zentralen Dienststellen die *whmw* und ihre Büros in den Provinzstädten an die Stelle lokaler *ššbt* getreten zu sein. Neben der *ššbt* existiert mindestens seit dem späten AR die *knbt*, offenbar ebenfalls eine Art „Verwaltungsrat“, so z. B. in Siut⁶⁾. Ihr Verhältnis zur *ššbt* ist unbekannt; jedenfalls scheint sie in älterer Zeit keine Institution mit richterlichen Befugnissen gewesen zu sein.

Zu den wichtigsten Zeugnissen über die *knbt* gehört das Haremheb-Dekret (links Z. 4/5). Hier ist einmal von Gerichtshöfen die Rede, die in „den beiden großen Städten Ober- und Unterägyptens“ eingerichtet seien, wobei allerdings der zu erwartende Terminus *knbt šst* im lückenhaften Text nicht erhalten ist. Später (Z. 6/7) spricht der König von den lokalen *knbt*, als deren mögliche Mitglieder „Propheten des Tempels, Bürgermeister (*šštyw*) der Residenz dieses Landes, Web-Priester der Götter“ genannt werden. Hier handelt es sich offenbar um die lokalen *knbt*, wobei *hm-ntr* nicht so sehr als „Priester“ im religiösen Sinne, als vielmehr als „Tempelbeamter“ (wie ja meist) verstanden werden muß. Die „Bürgermeister der Residenz dieses Landes“ kann ich nur als von der Residenz eingesetzte Bürgermeister verstehen⁷⁾. Über

¹⁾ Z. B. KEES, *Ägypten*, S. 189.

²⁾ HELCK, *a. a. O.* S. 73. Vgl. auch *Admonitions* 6, 12: Die Armen (*hwrw*) kommen und gehen in den „großen Häusern“.

³⁾ Z. B. bei einer Pyramidenstadt oder einem Tempel. Eine *knbt* haben im NR auch die thebanischen Nekropolensarbeiter, ČERNÝ, *BIFAO* 27, S. 181.

⁴⁾ MARIETTE, *Mastaba B* 16.

⁵⁾ Stele der Ahmes-Nofretete.

⁶⁾ *Siut* I 284/88 = SETHÉ, *Lesestücke*, S. 94. Schwierig ist die Stelle *Admonitions* 7, 9, wo die „*knbtjw* des Landes“ genannt werden. Es scheint fraglich, ob hier schon an Gerichtsbeamte im Sinne des NR gedacht werden darf. PIRENNE, *Histoire des Inst. et du droit privé*, III, S. 462, möchte annehmen, daß der Abschreiber des Textes in der 19. Dynastie hier wie an anderen Stellen ältere Termini durch ihm geläufige zeitgemäße Ausdrücke ersetzt hat. Dies scheint mir eine grundsätzlich gefährliche Interpretation zu sein. Ich würde eher meinen, daß hier eben unter *knbtjw* noch nicht Angehörige einer *knbt* im Sinne eines Gerichtes, sondern eben nur eines „Verwaltungsrates“ verstanden werden dürfen.

⁷⁾ PFLÜGER, *a. a. O.* S. 265 Anm. 12 und S. 268 erwägt nicht die Möglichkeit, daß zuerst von zwei zentralen, dann von lokalen *knbt* gesprochen wird, und hält deshalb den Dual „die beiden großen Städte“ für unkorrekt. Auch seine Auffassung der Mitglieder der *knbt* vermag ich nicht zu teilen. Das Begriffspaar „Priester“ und „Laie“ darf m. E. in der ägyptischen Gesellschaft dieser Zeit überhaupt noch nicht angewendet werden.

das Verhältnis des Vezirs zur *knbt* erfahren wir hier nichts. Als vorsitzendes Mitglied der *knbt ʿst* wird er aber in der Inschrift des Mes (N 113; S 2) und sonst genannt¹⁾.

Nach all dem wird man in der historischen Zeit im Vezir den obersten Richter zu sehen haben, nicht den König, zumindest was die ordentliche Rechtsprechung anlangt. Anders lag der Fall natürlich bei den unter besonderen Umständen eingesetzten Sondergerichten. Hierzu gehörten Verfahren gegen Mitglieder des königlichen Hauses, wie der Prozeß gegen eine Haremsfrau, von dem Uni kurz berichtet, und der Prozeß gegen die Verschwörer gegen Ramses III. In solchen Fällen hat zweifellos der König selbst das Urteil gesprochen. Als ein solcher Sonderfall sind auch die Grabräuberprozesse unter Ramses IX. anzusehen; hier hat sich, offenbar deshalb, weil zu hohe staatliche Behörden als Mitwisser und Helfer hineinverwickelt waren und weil das verletzte Rechtsgut (die Nekropole und besonders die Königsgräber) sozusagen eine königliche Domäne darstellte, der König ausdrücklich das Urteil vorbehalten²⁾.

Wie eindeutig in der Vorstellung des Ägypters die Tätigkeit des Gesetzgebens dem König, die der Rechtsprechung der Beamtenschaft und dem Vezir zukam, drückt sich in der Zuteilung entsprechender Epitheta aus. Hatten wir oben gesehen, daß die die Gesetzgebung betreffenden Beiworte, vor allem *smn hprw*, fast ausschließlich bei Königen zu finden waren, so kommen die auf gerechte Rechtsprechung bezüglichen mit noch größerer Ausschließlichkeit den Beamten zu. Ausgenommen ist die religiöse Sphäre: Im Jenseits soll und wird der König richten; hierher sind vor allem jene Textstellen zu ziehen, nach denen der Verstorbene im AR sich dem Gericht des „Großen Gottes“ unterstellen will. Die Vorstellung wird dann auf das Totengericht als ein Gericht unter einem Königsgott übertragen. Hierin werden sich frühzeitliche Vorstellungen vom obersten Richteramt des Königs gehalten haben. Ganz anders aber bei der irdischen Gerichtsbarkeit: Die Termini *wꜥꜥ mdw* „richten“ und *wꜥꜥ rjt* „(entscheidend, in letzter Instanz o. ä.) richten“³⁾ finden sich in Epitheta des Königs nur in Beischriften des Tempels von Dendera, also in einer Umgebung, die der Realität reichlich fernsteht⁴⁾. Hingegen finden sich Beiworte wie „Eingeweihter allen Richtens“ (*hrj ʿst n wꜥꜥ mdw nb*), „Vorsteher allen Richtens“ (*mr wꜥꜥ mdw nb*), „Vorsteher aller Beamten des Richtens“ (*mr srw nbw n wꜥꜥ mdw*) gern bei Veziren⁵⁾ oder richterlichen Beamten⁶⁾. Ähnlich steht es mit dem Terminus *wꜥꜥ rjt*. Aufschlußreich ist besonders eine Stelle in der Dienstvorschrift des Vezirs (Z. 8), nach der es jedem (anderen) Beamten verboten ist, in der Vezirhalle zu richten (*wꜥꜥ rjt*).

Der Wunsch, die technische und sachliche Seite der angeschnittenen Frage möglichst zu verdeutlichen, hat es notwendig mit sich gebracht, daß moderne Termini wie „Staat“, „Beamte“ usw. gebraucht wurden. Dieser Sprachgebrauch muß abschließend dahingehend verbessert werden, daß alle diese Institutionen und Begriffe ebenso einen religiösen wie einen „weltlichen“ Aspekt haben. Wie der eingangs genannte Begriff Maat selbst das gesamte Rechtswesen an ein religiöses Weltbild bindet, so drückt sich in der Verbindung „weltlicher“ und „priesterlicher“ Titel der mit der Rechtsprechung befaßten Personen die Anerkennung dieser

¹⁾ GARDINER, *The Inscription of Mes*, UGAA IV, 3, bes. S. 32ff., wo über *knbt ʿst* und lokale *knbt* das Material zusammengestellt und behandelt wird. Die *knbt ʿst* von Theben als zentrale Behörde unter dem Vezir wird auch in dem oben genannten Turiner Pap. 2021 = JEA 13, Pl. 15 erwähnt.

²⁾ Pap. Amherst 4, 3.

³⁾ So Wb. I 406.

⁴⁾ MARIETTE, *Denderab II*, pl. 41 a. 83 a. Ferner 58 b. 78 b beim König, der die Figur der Maat darbringt. Außerdem kommt nach der Dokumentation des Wb. *wꜥꜥ mdw* einmal als Epitheton Ramses' III. in einem mit dem Königsnamen gebildeten Tempelnamen vor, Pap. Harris 61 a 3.

⁵⁾ COUYAT-MONTET, *Inscr. Ouadi Ham*, 110, 9; Kairo CG 20539 I 3; DAVIES, *Plabbetep and Akhetbetep II*, pl. 29.

⁶⁾ MARIETTE, *Mastaba E 17*; LD II 84; MARIETTE, *a.a.O.* D 56 und derselbe Mann Kairo CG 133.

nicht-säkularen Bezogenheit aus. Für uns, die wir gewöhnt sind, in „Kirche“ und „Staat“ zwei Machtfaktoren grundsätzlich verschiedener Herleitung zu sehen, ist es schwer möglich, uns eine unmittelbar in der Urzeit wurzelnde und niemals getrennte Einheit der beiden Potenzen vorzustellen. Wenn im Haremheb-Dekret beispielsweise „Priester“ als Mitglieder der *knbt* genannt werden, so bedeutet das jedenfalls nicht ein Erstarren priesterlichen Einflusses auf staatliche Einrichtungen, sondern eben nur die Mitwirkung von Personen, die zu den „Tempel“ genannten Verwaltungseinrichtungen gehörten. Wenn in der Spätzeit Urteilsfindung durch Orakel um sich greift, so wird damit nicht die Rechtsprechung aus der Hand des Staates in die des Tempels gelegt, sondern es findet nur eine Verschiebung des Schwerpunktes vom staatlich-institutionellen zum religiös-ursprünglichen Aspekt der Rechtsprechung statt.

Amarna-Blöcke aus Hermopolis

VON GÜNTHER ROEDER

A. Die gefundenen Blöcke

1. Unter „Amarna-Blöcke“ verstehe ich in diesem Aufsatz Blöcke aus Kalkstein mit einer Bildgröße von etwa 52×26 cm und einer Dicke von etwa 26 cm, also 1 bzw. $\frac{1}{2}$ ägyptischer Elle, gefunden bei den Grabungen 1929–1939 der Deutschen Hermopolis-Expedition, versehen mit Hochrelief oder versenktem Relief in dem „Amarna-Stil“. In den „Vorläufigen Berichten“ über die Grabungen sind die inventarisierten Blöcke berücksichtigt, und ein Teil von ihnen ist in Photographie oder Zeichnung wiedergegeben¹⁾. Die Fundorte lagen in dem von uns durchschnittenen oder freigelegten Gelände zwischen dem von Ramses II. begonnenen „Amon-(Sethos-)Tempel“ und dem Torbau Ramses II., dem Zugang zu dem Großen „Thot-(Philippos-)Tempel“ von Süden her. Je mehr wir uns dem letzteren Bau näherten, um so größer wurde die Zahl der gefundenen „Amarna-Blöcke“. Die Erklärung dafür zeigte sich uns erst im Frühjahr 1939, als wir eine ganze Lage von ihnen als Fundament und eine größere Menge als Füllung in dem Massiv des Pylons Ramses II. fanden²⁾. Die Zahl der inventarisierten Blöcke, die ich in dem im Druck befindlichen Bande „Hermopolis 1929–1939“ (Hildesheim 1958) einzeln aufgeführt habe, beträgt:

Grabung I (1930)	5 Blöcke
„ II (1931)	1 „
„ III (1932)	8 „
„ IV (1933)	10 „
„ V (1935)	12 „
„ VI (1938)	117 „
„ VII (1939)	109 „
zusammen	262 Blöcke

2. In dieser Zahl sind Sockel von Statuen³⁾ mitgerechnet, ferner Säulentrömmeln⁴⁾, achteckige Pfeiler, Türpfosten⁵⁾ und weitere Bauteile. Eingeschlossen ist auch die „Balustrade“ 137/III aus Granit⁶⁾, sowie einzelne Blöcke aus Sandstein⁷⁾. Mindestens 55 Blöcke tragen

¹⁾ Mitt. Dtsch. Inst. Kairo 2 (1931) bis 9 (1940); Annales du Service des Antiq. Egypt. 38–39 (1938–39); Forschungen und Fortschritte 6–7 (1930–31), 11 (1935) und 14–15 (1938–39); ROEDER, Ein Jahrzehnt deutscher Ausgrabungen (Hildesheim 1951). PETRIE, Tell Amarna (1894); DAVIES, The Rock Tombs of El Amarna I–VI 1903–1908; City of Akhenaten I–III (1923–1951).

²⁾ MDIK 9 (1940) 77. 80, Tafel 11a.

³⁾ Statuensockel 8/II aus Granit in MDIK 5 (1934) 28 ohne Abb.; Sockel 87/IV aus rotem Granit ebd. 30 mit Abb. 10; Sockel 220/IV ebd. 29 mit Abb. 8.

⁴⁾ Drei Säulentrömmeln in MDIK 7 (1937) 32, Tafel 8; ferner 222/IV in 5 (1934) 31 mit Abb. 11.

⁵⁾ Block 102/IV in MDIK 5 (1934) 28 mit Abb. 7.

⁶⁾ MDIK 3 (1932) 34–37, Abb. 16/17, Tafel IV. Zur Deutung: COONEY and SIMPSON in Bull. Brooklyn Museum XII, 4 (Summer 1951) 1–12, Fig. 1–7.

⁷⁾ Die beiden Blöcke 614/IV bei HERMANN in MDIK 7 (1937) 32 mit Tafel 9c–d.

Relief auf beiden Langseiten; sie kommen aus einer Mauer von etwa 26 cm Dicke, die auf beiden Seiten mit Relief geschmückt war, also in zwei verschiedenen Räumen. Bei anderen Blöcken ist das Relief auf einer Schmalseite angebracht (18 Blöcke) oder auf beiden Schmalseiten (5 Blöcke), so daß die Langseiten im Inneren der Mauer verborgen lagen¹⁾. Wieder andere Blöcke haben auf ihrer Bildseite einen senkrechten Streifen unbearbeitet mit Bosse; dort stieß offenbar eine andere Mauer senkrecht an, und das angrenzende Relief läßt in der Tat erkennen, daß es das Ende eines Bildes darstellt. Eine Reihe von Blöcken stammt von der äußeren Ecke eines Gebäudes, und ein Teil von ihnen hat dort einen senkrechten Rundstab; auch Bekrönungen der Mauer mit einem waagerechten Rundstab und mit einer Hohlkehle und mit dem diese überragenden Schlangenfries²⁾ sind vorhanden, dabei auch ein Eckblock 328/VI mit umlaufendem Schlangenfries auf beiden Seiten. Einige Blöcke tragen Marken von Steinmetzen auf den Flächen, die bei der Verbauung im Inneren der Mauern unsichtbar gelegen haben.

3. Außer der genannten Anzahl habe ich in dem Hof unseres Lagers auf dem Tell al-Aschmunain etwa 1000 weitere Blöcke eingelagert. Sie sind erst in den letzten Tagen der Grabung VII (1939) gefunden worden und konnten damals nicht mehr inventarisiert werden. Ich glaubte, sie bald vollständig aufnehmen und in einer Veröffentlichung vorlegen zu können. Statt dessen kann ich heute leider nur eine vorläufige knappe Übersicht darbieten.

B. Komposition der Bilder

1. Der Inhalt der Reliefs ist in den „Vorläufigen Berichten“ von jedem Bearbeiter der Fundstücke aus den Grabungen I (1930) – VII (1939) wiedergegeben worden. Man sah sofort, daß die auf den lose gefundenen Blöcken vorhandenen Darstellungen aus Bildern stammten, die in Amarna in den Privatgräbern und auch in dem Königsgrab vollständig vorhanden sind, allerdings meist in flüchtiger Arbeit und in minderwertiger Bildhauerei. Für die Komposition der Bildthemen und für die Motive der Bewegung an den einzelnen Personen richte ich mich nach der sachlichen Analyse in der kunstgeschichtlichen Untersuchung der Gräber in meinen „Amarna-Studien“ (noch unveröffentlicht). Dort sind auch die losen Blöcke berücksichtigt, die in Amarna bei den Grabungen gefunden wurden (PETRIE, Deutsche Orient-Gesellschaft, Egypt Exploration Society).

2. Umrahmungen. Eine Reihe von Blöcken enthalten die Umrahmungen der Bildwand, entweder nur glatte Leisten oder zwischen ihnen einen Farbenstab (mit rechteckigen Feldern und mit Querstrichen), bzw. einen Winkelstab (mit Feldern mit winkligem oder gebogenem Abschluß). Diese Blöcke haben an dem Rande einer Bildwand gesessen und bieten meist noch das Ende eines Bildes, z. B. 259/VI, B (unten in D 2). In einem vereinzelt Fall läuft ein Farbenstab senkrecht durch die Mitte der Bildwand, um zwei Bilder voneinander zu trennen: auf Block 256/VI³⁾ und deutlicher auf Block 463/VII ist die Fläche rechts von dem Farbenstab mit dem Ornament der Spiralen und Scheiben bedeckt (ähnlich der Decke in Orchomenos, aber hier an der senkrechten Mauerwand!), links von ihm mit Gemüsepflanzen (Lattich mit dicken Blättern). Ein Band, das aus 1–2 Winkelstäben zwischen zwei Farbenstäben sowie aus glatten Leisten besteht, läuft auf beiden Seiten einer senkrechten Schriftzeile an Blöcken

¹⁾ Z. B. der Fuß auf Block 308/VI in MDIK 9 (1940) Tafel 8e; ferner die beiden Königstöchter in Jahrbuch (1951) Tafel 4c.

²⁾ Block 328/VI in MDIK 9 (1940) 61, Tafel 6b.

³⁾ MDIK 9 (1940) 61, Tafel 6c.

abwärts, die von Türpfosten stammen (unten in K 4)¹⁾. An Friesen vom oberen Rande einer Bildwand sind, abgesehen von dem Fries der Schlangen in Vorderansicht mit Sonne auf dem Kopfe, einige Bänder mit Ornamenten pflanzlicher Herkunft vorhanden (Block 349/VI, 258/VI, 453/VII)²⁾: Blüten und Knospen des Lotos, aufgereichte Blütenblätter des Lotos; ferner Kornblumen, Rosetten (d.h. Blüten in Draufsicht) und andere Motive.

3. Der Strahlen-Atón. Am oberen Rande der Bildwand war der Strahlen-Atón angebracht, oft in größtem Maßstab, so daß die Sonnenscheibe allein schon über 50 cm hoch war (Block 294/VI); an einem Bilde dieses Formats reichen die tief eingeschnittenen Strahlen in das Tor des Atón-Tempels hinein (Block 471/VII, unten in G 1). Auf anderen Blöcken ist zwischen den Strahlen ein Teil des Königs erhalten, der dem Atón opfert (Block 284/VI, weitere unten in C). Die Beiworte des Atón, die aus zahlreichen Darstellungen in den Privatgräbern gut bekannt sind, haben zuweilen die ältere Fassung, die bis Jahr 9 in Gebrauch war (Block 208/VII, 213/VII), meist aber die jüngere Fassung mit den geänderten Namen in den Kartuschen, wie sie in Jahr 9 eingeführt wurde (10 Blöcke, dabei 291/VI, B)³⁾. Einige Beiworte schließen mit den Worten: *m pr jtn m 'b-t-jtn* „in dem Atón-Tempel in Achet-Atón“, wie es in Amarna üblich ist⁴⁾. Nach Block 402/VII wohnt Aton in dem *pr h'j* „Haus des Jubels“, einem Säulensaal in dem Großen Aton-Tempel in Amarna. Nach Block 338/VI⁵⁾ befindet dieser Aton sich „in dem Schatten des Ré der Königstochter Anches-en-pa-Aton-ta-scherit, geboren von der Königstochter Anches-en-pa-Aton“ (unten in E 4). Vollständig ist als Beiwort des Aton auf Block 450/VII (unsere Tafel X, 1) erhalten: „In dem Schatten des Ré der Königstochter Anches-en-pa-Aton in dem Haus des Jubels des Aton in dem Aton-Tempel in Achet-Atón“, hinter den Kartuschen in der jüngeren Fassung. Auf beiden Bildern der „Balustrade“ 137/II (oben in A 2 Anm. 6 ist Aton mit den Kartuschen in der älteren Fassung): „wohnend in dem Haus des Jubels des Aton in dem Aton-Tempel in Achet-Atón“ (unten in K 2).

C. Die königliche Familie bei dem Opfer

1. Das häufigste Bild, in dem die königliche Familie auftritt, ist das Opfer vor dem Strahlen-Aton. Zwei dieser Bilder in „groteskem Stil“ sind vollständig vorhanden auf der „Balustrade“ 137/III (oben in A 2); das größere mit dem Erheben des Cherep-Zepters durch Achnaton und Nofret-ête, denen die älteste Königstochter Merit-Aton folgt; das kleinere mit dem mit erhobener rechter Hand betenden König, hinter dem Nofret-ête und Merit-Aton schreiten. Dieselbe Komposition, offenbar ebenfalls aus dem Anfang der Amarna-Zeit, ist auf Säulenschäften angebracht: lose Säulentrommeln 222/IV⁶⁾, 684/V⁷⁾ und 245/VII; ebenso in Amarna in Grab 8 des Tutu auf dem Türpfosten, der an eine Säule angelehnt ist (DAVIES VI pl. XIV links). Aus einem gleichzeitigen Opferbild wird Block 340/VI stammen, auf dem Teile der Figuren des Königs und der Königin sowie die Beischrift zu der kleinen Merit-Aton erhalten

¹⁾ Ein solcher Block ist im Vaticano nach MARUCCI in *Bestiarione* V, 54–55 (1901) 23 mit Photo, vervollständigt durch Brief von Dr. SERGIO BOSTICCO (Herbst 1952). Ein weiterer ist in Siut gefunden nach BORCHARDT in *ZAS* 61 (1926) 48, Tafel IIIc.

²⁾ *ASAE* 39 (1939) 745, pl. CXL a.

³⁾ *MDIK* 9 (1940) 62, Tafel 8a (Nr. 275 ist zu verbessern in 291/VI, B).

⁴⁾ Block 213/VII und 452/VII; ferner Block 1 der Grabung III (1932) bei BALCZ in *MDIK* 3 (1932) 37.

⁵⁾ BRUNNER in *ZAS* 74 (1938) 106.

⁶⁾ *MDIK* 5 (1934) 31 mit Abb. 11.

⁷⁾ *MDIK* 7 (1937) 32 mit Tafel 8c.

sind. Nur König und Königin schreiten bei dem Opfer auf Block 241/VII in einem Bilde wie DAVIES II pl. VI links. Auf Block 338/VI B sind nur noch die Spitzen der Kronen vorhanden; der König trägt eine sonst nicht belegte Krone (oben mit einer Sonne), die Königin einen zusammengesetzten Kopfschmuck mit drei Bündelkronen (ähnlich DAVIES II pl. VIII). Bei dem Opfer des Königs sind die beiden Ständer zu denken, auf denen Blüten und Knospen von Lotos liegen (Block 418/VII, angeordnet wie in Grab 11 des Ra-môse: DAVIES IV pl. XXXV links).

2. Es gibt aber auch Anordnungen, bei denen Achnaton und Merit-Aton zusammen erscheinen ohne Nofret-ête. Auf Block 289/VI steht der Name der Merit-Aton vor den erhobenen Armen des Königs, vor dem die kleine Tochter geschritten sein muß. Auf Block 361/VI folgt der Name der Merit-Aton unmittelbar auf den des Achnaton, anscheinend als Beischriften in einer sehr großen Darstellung. Diese Bilder gehören inhaltlich zu denjenigen in Amarna, in denen Nofret-ête fehlt, vielleicht wegen ihrer aus anderen Quellen bekannten Verstoßung.

3. Zwei kleine Königstöchter stehen hinter dem Königspaar auf dem schwer zu deutenden Block 401/VII, vielleicht in einem sonst unbekannten Gruppenbild in dem Wagen, entsprechend Grab 9 des Mahu (DAVIES IV pl. XX und XXII). Die beiden ältesten Königstöchter sind in Amarna selten allein hinter dem Königspaar dargestellt, z.B. auf einem Mauerblock⁸⁾, und bei dem Opfer auf dem Entwurf eines Bildhauers auf dem Königsgrab⁹⁾, auch in dem Familienbild Louvre E 11 624⁹⁾.

4. Unbekannt bleibt der Name der kleinen Königstochter, die in einem Bilde allergrößten Formats dem König gegenübersteht und ihm bis zu den Knien hinaufreicht (Block 279/VI). Daß es keineswegs immer die älteste Tochter ist, die allein mit Achnaton erscheint, lehrt Block 438/VII, auf dem die Beischriften eines Bildes vorhanden sind, in dem Anches-en-pa-Aton unmittelbar hinter Achnaton dargestellt ist. Dieses Bild stammt aus den Jahren einer Bevorzugung der dritten Königstochter, deren Grund wir in den Blöcken 234/VI⁴⁾ und 311/VI⁵⁾ erkennen: sie zeigen bei dem Opfer vor dem Strahlen-Aton unmittelbar hinter dem König die kleine Anches-en-pa-Aton-ta-scherit, geboren von Anches-en-pa-Aton (unten in E 4). Die dargestellte trägt den höchsten Titel: „Tochter des Königs von seinem Leibe, von ihm geliebt“; sie ist von Achnaton mit seiner dritten Tochter gezeugt. In einer für sie bestimmten Kapelle des Großen Aton-Tempels wohnte eine bestimmte Form des Aton (oben in B 3).

5. Einige Blöcke bieten nur noch den König bei dem Opfer unter den Strahlen des Aton; auf 625/V⁶⁾ in größtem Format allein mit dem Stabstrauß, auf 405/VII gefolgt von einer kleinen Frau (Königin oder Tochter?) mit dem Sistrum. Auf drei Blöcken sind aus Bildern größten Formats, offenbar in ungefähr gleicher Höhe auf der Bildwand angebracht, Schultern (mit Schlüsselbeinen!) und Gesicht des Königs mit erhobener rechter Hand erhalten: Block 255/VI⁷⁾

¹⁾ PETRIE, *Amarna* (1894) 10 § 17, pl. VIII, 1/2; jetzt in New York 21. 9. 9/10 nach C. RANSOM WILLIAMS in *Metrop. Museum Studies* II, 2 (New York 1930) 138–139, Fig. 1–2.

²⁾ Kairo 54517 bei PORTER und MOSS, *Top. Bibl.* IV (1934) 236, wo die Angabe „Wilbour Stela“ und die Inv.-Nr. 34174 zu streichen sind.

³⁾ PETRIE 40 § 92, pl. I, 16; rekonstruiert von DAVIES in *Egyptian Expedition 1922/1923*, in *Bull. Metrop. Museum*, part II (New York, Dec. 1923) 43, Fig. 4.

⁴⁾ BRUNNER in *ZAS* 74 (1938) 105 mit Photo.

⁵⁾ BRUNNER, *ebd.* erwähnt 104 ohne Abb.; *MDIK* 9 (1940) 62, Tafel 7d.

⁶⁾ *MDIK* 7 (1937) 32, Tafel 9a.

⁷⁾ *MDIK* 9 (1940) 62, Tafel 7c; *Forsch. u. Fortschr.* 14 (Berlin, August 1938) 262, Abb. 3.

mit zartem Mund und Kinn, 482/VII mit ausdrucksvollem Gesicht, an das der Strahl des Aton das Anch „Leben“ hält¹⁾, und 490/VII.

6. Unter den zahlreichen Blöcken, die aus der großen Gestalt des Königs irgendwelche Ausschnitte darbieten, sind bemerkenswert ein vorgestreckter rechter Arm, an dessen Hand die Finger (mit zurückgebogenem letztem Glied, wie in Amarna üblich) voneinander gelöst sind (Block 82/VI A); zwei linke Hände fassen einen Stab in verschiedenen ungewöhnlichen Stellungen (195/V und 200/VII). Die gebogene rechte Hand mit den gelösten Fingern auf 290/VI²⁾ könnte zu Block 485/VII B gehören, auf dem ein großer König seinen Oberkörper schräg vorbeugt, ebenfalls in naturalistischer Gestaltung. Der gut modellierte Fuß 308/VI³⁾ gehört zu einem knieenden König, der sein rechtes Bein weit nach hinten ausstreckt und den Fuß nur mit gebogenen Zehen auf den Boden aufsetzt.

7. Von den übrigen Opferbildern unterscheiden sich nach Material (Sandstein!) und Stil die beiden Blöcke 614/V und 614a/V (oben in A 2, S. 160 Anm. 7), die unmittelbar übereinander zusammengesetzt sind; nur das Gesicht des Königs mit dem vorderen Teil seines Kriegshelms ist weggebrochen. Der König mit seinem mäßig vorgebeugten Oberkörper und der Falke Behedti mit seinen ausgebreiteten Flügeln sind in dem noch normalen Stil gearbeitet, den wir aus Theben von den Reliefs aus den ersten Regierungsjahren Amenophis IV. kennen, als er seine neue Darstellungsweise noch nicht eingeführt hatte, die er in Jahr 6 nach Amarna mitnahm. Ob in der ausgemeißelten Kartusche „Ach-en-Atôn“ gestanden hat oder etwa „Amon-hotep“, wie in Karnak auf Denkmälern des „Übergangsstils“ aus Jahr 4, läßt sich nicht mehr erkennen.

D. Andere Darstellungen des Königs und seiner Umgebung

1. Für die Zusammenstellung von Achnaton als König mit Smench-ka-Rê als Thronfolger und nahezu gleichberechtigtem Mitregenten sind Gruppenbilder aus Amarna⁴⁾ und Memphis⁵⁾ bekannt⁶⁾. Die Folge wird durch neue und ungewöhnliche Kompositionen bereichert. Block 736/I⁷⁾ läßt von zwei gleichgroßen sitzenden Männern den einen den Arm des anderen streicheln. Auf Block 461/VII schreiten zwei opfernde Personen hintereinander in gleicher Größe, so daß der Mitregent wahrscheinlicher ist als die Königin. Auf 406/VII (Tafel XI, 1) schreiten bei dem Opfer zwei gleichgroße Männer in dem Königsschurz (mit der herabhängenden Reihe der Schlangen) hintereinander, während ihnen eine ganz kleine Frau mit erhobenem Sistrum folgt. Auf 446/VII schreitet eine kleine Frau zwischen zwei Männern in größtem Format. Die Frau ist vermutlich Merit-Aton, die dem Smench-ka-Rê die Nachfolge auf dem Thron verschafft hat.

2. Neben einer großen Figur des Königs, von dem vielleicht noch das eine der beiden flatternden Bänder seiner Krone sichtbar ist, gibt Block 259/VI B drei Fächer, die hinter dem

¹⁾ *Forsch. u. Fortschr.* 15 (Berlin, August 1939) 282, Abb. 2; *VI. Internationaler Kongreß für Archäologie, Bericht* (Berlin 1939) 255, Tafel 16b; *Jahrbuch* (1951) 32, 47, Tafel 5a.

²⁾ *MDIK* 9 (1940) 62, Tafel 8d.

³⁾ *Ebd.* 62, Tafel 8c.

⁴⁾ *City of Akhenaten* III (1951) 231—233 mit pl. LXXIII, 8—9, und pl. CVII, 2—3 (zu vereinigen!).

⁵⁾ NEWBERRY in *JEÄ* 14 (1926) 8, Fig. 3.

⁶⁾ Denksteine Berlin 17813 und 20716 und die bekannte Gruppe des „Küssenden Königs“; meine Bearbeitung wird veröffentlicht in dem Bande „*Werkstätten von Bildhauern in Amarna*“.

⁷⁾ *MDIK* 2 (1931) 109, Tafel XXVa.

Pharao von Dienern gehalten zu denken sind. Vielleicht war es ein Spiegelbild zu Achnaton, der in seinem Tragsessel ausgetragen wird, wie in Grab 1 des Huja (DAVIES III p. XIII); in Grab 7 des Pa-ran-nôfer werden vier Fächer vor dem Kopf des schreitenden Königs erhoben (DAVIES VI pl. III rechts).

3. Block 85/VI A (Tafel XII, 2) enthält nur noch die rechte Hälfte des Ornaments Sma-tawi an dem Thron, über dem ein breites Band von dem Gürtel des auf ihm sitzenden Königs herabfällt, wie in Grab 8 des Tutu (DAVIES VI pl. XVII). Der Entwurf eines Bildhauers zu einem Familienbild Berlin 14.145¹⁾ zeigt in derselben Weise den Thron der Königin; die Übereinstimmung ist hier so weitgehend, daß der Entwurf, vielleicht mit Veränderungen, für vergrößerte Ausführung auf einer Wand bestimmt sein könnte, von der wir zunächst nur den Thron der Königin ermittelt haben.

4. In großer Zahl sind Blöcke mit den Kartuschen und Beiworten des Achnaton vorhanden, teils in senkrechter Anordnung, teils in waagerechter²⁾, zuweilen in Verbindung mit den Kartuschen des Aton.

5. Ein beliebtes Bildthema in den Privatgräbern ist die Überreichung von Schmuck an den Grabherrn durch den König und seine Familie. Wohl in dieser Szene jubelt auf Block 266/VII ein Mann, der beide Arme nach den Seiten erhebt aus Freude über den vor ihm herabfallenden Halskragen. Vielleicht gehören die beiden Männer in ähnlicher Haltung auf Block 472/VII³⁾ zu einem beschenkten Beamten. Das gleiche Thema bietet auch ein Block aus Memphis⁴⁾. Der unmittelbare Verkehr des Königs mit seinen Hofleuten ist selten; aus Siut kennen wir einen Handkuß⁵⁾. Unser Block 473/VII läßt den König einem kahlköpfigen Beamten einen Stab überreichen⁶⁾. Der lebensgroße Kopf auf 485/VII ist wohl keine Prinzessin, sondern ein Hofmann, der mit gespreizten Fingern (letzte Glieder zurückgebogen) etwas empfängt.

E. Die Königin und ihre Töchter

1. Da aus Amarna keine Darstellungen der Königin ohne den König bekannt sind, dürfen wir Blöcke, auf denen eine stehende Frau allein erhalten ist, in die üblichen Opferbilder oder Familienbilder einordnen, z. B. die Blöcke 618/V und 619/V⁷⁾. Folgt einer größeren Frau eine kleinere, so liegt die Deutung auf Nofret-ête und eine ihrer Töchter nahe, z. B. Block 292/VIB⁸⁾.

2. Kopf und Name der ältesten Königstochter Merit-Aton sind ausgemeißelt auf Block 293/VI und 349/VI; wir wissen von ihrer Verfolgung während der letzten Jahre der Amarna-Zeit. Auf Block 265/VI A steht ihr Name anscheinend auf abgemeißelter Fläche vor einer opfernden Prinzessin, der noch eine weitere gefolgt ist.

¹⁾ Erworben 1898, oft veröffentlicht, z. B. STEINDORFF, *Blütezeit* (1900) 157, Abb. 132, oder (1926) 196, Abb. 173; SCHÄFER, *Amarna* (1931) Tafel 28; HAMANN, *Kunst* (1944) 242, Abb. 267; ALDRED, *New Kingdom Art* (1951) 87, pl. 111.

²⁾ BRUNNER in *MDIK* 9 (1940) 56 oben.

³⁾ *ASAE* 39 (1939) 745, pl. CXXXIXa; ähnlich DAVIES II pl. XXI und pl. XXXVI; IV pl. VIII unten; VI pl. XX und XXX.

⁴⁾ ENGELBACH, *Riggeh and Memphis* VI (1915) 32, pl. LIV, 6.

⁵⁾ SAMI GABRA in *Chronique d'Égypte* 12 (Juli 1931) 241, Fig. 5; Block 10.

⁶⁾ *ASAE* 9 (1939) 744, pl. CXXXVIII d.

⁷⁾ *MDIK* 7 (1937) 32, Tafel 9b bzw. 8b.

⁸⁾ *MDIK* 9 (1940) 62, Tafel 8b.

3. Zwei Königstöchter (ohne Namen) sind in reizvollen Gruppen vereinigt: auf Block 218/VII zieht die ältere (mit zwei Brüsten!) ihre kleine Schwester an sich¹⁾; auf Block 455/VII legt sie ihren Arm um deren Schulter²⁾. Kompositionen dieser Art erscheinen in dem Tempel von Sesebi (Sudla) in Süd-Nubien³⁾, auf einer Einlage aus Glas unbekannter Herkunft⁴⁾, und in mehreren Privatgräbern bei Amarna⁵⁾.

4. Die dritte Königstochter Anches-en-pa-Aton (mit ihrem Namen) schreitet auf Block 435/VII wohl hinter einer älteren Prinzessin. Ihre kleine Tochter Anches-en-pa-Aton-tascherit schreitet auf Block 610/VII (unsere Tafel XII, 1) hinter einer größeren Frau, die gewiß ihre Mutter ist (oben in C 4); von dem Mädchen, das das Sistrum erhebt, ist nur ihr Kopf erhalten mit einem krankhaft entstellten Gesicht (Nase zu klein, Kinn zu groß). Auf Block 319/VI A schreitet sie als kleinere Figur hinter einem großen König und einer Frau mittlerer Größe, wohl wieder ihrer Mutter, die hier dem König Achnaton unmittelbar folgt⁶⁾. Auf Block 36/XIX aus Amarna⁷⁾ küßt Achnaton ein winzig kleines Mädchen auf ihren Mund; sie ist wohl seine Tochter-Enkelin, die er gleich nach ihrer Geburt dadurch anerkennt, vielleicht sogar als zukünftige Thronfolgerin, wie er es in der rundplastischen Gruppe des „Küssenden Königs“ mit Smench-ka-Rê tut.

5. Block 292/VI A⁸⁾ trägt die ganze Gestalt eines knieenden Mädchens mit betend erhobenen Armen, wohl einer Königstochter, mit feiner Modellierung. Bei einigen Köpfen mit lebensvollen Gesichtern kann man schwanken, ob nicht Herren des Hofstaates dargestellt sind: 413/VII B mit doppelt bekränztem Salbkegel (wie DAVIES II pl. XXXII); 432/VII mit Band in Stirnhöhe um das abgetreppte Löckchenhaar. Wenn ein solcher Kopf ausgemeißelt ist, wird wohl die verfolgte Merit-Aton dargestellt sein (293/VI B).

F. Männer und Frauen

1. Auf den Blöcken 233/VI, 329/VI und 466/VII schreiten Herren in reicher Tracht, die ein Zeugband und einen langen Stab halten, der mit einer Straußenfeder zu einem Wedel zu ergänzen ist; ein solcher Block ist in Amarna in dem südlichen Palast Maru-Aton gefunden worden⁹⁾. Die Dargestellten sind die Kammerherren, die in den Privatgräbern an der Spitze des Hofstaates stehen (DAVIES III pl. V und VII; VI pl. II). Von ihnen oder von anderen Vornehmen stammen die beiden Köpfe auf 263/VI¹⁰⁾ mit abgetreppter Löckchenperücke, Stirnband und Ohrenscheibe.

2. Zahlreich sind die Blöcke mit Männern, die ihren Oberkörper vorbeugen, schräg oder bis zur Waagerechten, z. B. 235/VI, A¹¹⁾ und 416/VII¹²⁾. Diese Männer, die in Amarna auf

¹⁾ *Forsch. u. Fortsch.* 15 (August 1939) 292, Abb. 3; *Jahrbuch* (1951) 32, 47, Tafel 4 b.

²⁾ *ASAE* 39 (1939) 744, pl. CXXXVIII b; *Jahrbuch* (1951), Tafel 4 c.

³⁾ FAIRMAN in *JE* 24 (1938) 121, pl. X, 1.

⁴⁾ Univ. Coll. London 2235 nach *City III* (1951) 228, pl. CVII, 4.

⁵⁾ DAVIES II, pl. XXXIV und pl. XXXVIII; III pl. XVI/XVII; VI pl. III rechts, und pl. VII oben rechts. Wie die Beischriften zeigen, sind nicht immer die gleichen Mädchen gemeint.

⁶⁾ *ASAE* 38 (1938) 450, pl. LXXV, 1; *MDIK* 9 (1940) 62, Tafel 8 c; *Archiv für ägypt. Archäologie* 1 (Wien 1938) 159, Abb. 1.

⁷⁾ *City III* (1951) 72, pl. LXX, 7.

⁸⁾ *City I* (1923) pl. XXXIII, 3.

⁹⁾ *MDIK* 9 (1940) 62, Abb. 4.

¹⁰⁾ *MDIK* 9 (1940) 62, Tafel 7 b.

¹¹⁾ *MDIK* 9 (1940) 62, Tafel 7 a.

¹²⁾ *ASAE* 39 (1939) 744, pl. CXXXIX b.

Reliefs aus dem „River Temple“ erscheinen¹⁾, sind in den Privatgräbern weniger vornehme Herren als Diener und Aufseher.

3. Ein Mann bei einer Arbeit, besonders an Opfergaben, tritt wiederholt auf; so ist er auch auf der Säulentrommel 612/V²⁾ zu ergänzen nach einem Block aus Memphis³⁾. Neben einer schrägen Rampe, die zu einem Gebäude hinaufführt, geht ein Mann mit einem Krug zu einem Baum, den er wohl bewässern will (228/VI A)⁴⁾; ein Mann in der gleichen Haltung besprengt den Hof des Palastes in Privatgräbern bei Amarna (DAVIES VI pl. XVII links unten; pl. XXVIII rechts, in der Mitte). Eine solche Rampe schreiten drei Männer hinauf, von denen jeder einen Stein auf seiner Schulter trägt (203/VII); diese Szene gehört zu der Errichtung eines Bauwerks, wie sie auf einem Block aus dem Palast in Amarna dargestellt ist⁵⁾, auch auf einem Block aus Siut⁶⁾.

4. Frauen. In einem Wagen mit Kutscher (unten in F 5) fahren Hofdamen mit dem Wedel (Straußenfeder). In enger Staffelform schreiten sie nebeneinander auf Block 330/VI und 216/VII, ähnlich wie in den Privatgräbern hinter den Kammerherren (z. B. DAVIES III pl. IX).

Musizierende Frauen sind auf Block 35/507 in dem südlichen Teil des Großen Palastes in Amarna gefunden⁷⁾. Ihnen ähnelt die Lautenspielerin auf unserem Block 440/VII; sie bildet das Ende eines Zuges, da ihr Rücken schon in den Farbenstab hineinschneidet, der die Bildwand umrahmt. Ihrer Größe entsprechen ungefähr auch die vier Köpfe von Frauen mit Tamburin und Darabûka auf 474/VII⁸⁾, während die Gruppe von sieben musizierenden Frauen auf Block 470/VII in kleinerem Format ausgeführt ist. Alle diese Frauen begrüßen wohl den König bei seinem Erscheinen ebenso, wie sie in den Privatgräbern dem Grabherrn bei seiner Rückkehr vom König in sein Haus zuzubeln (DAVIES I pl. XIII, und II pl. XI).

5. Soldaten und Wagen. Soldaten mit Schilden und Lanzen schreiten aus einem Tor auf Block 142/III A; einer von ihnen hat sich niedergeworfen (auf Block 444/VII), so daß die Männer auf 428/VII, die „den Boden küssen“, wohl auch Soldaten sind. Unsere Soldaten sind ähnlich denen auf einem Block aus dem Großen Aton-Tempel in Amarna⁹⁾; dort stehen wartend die leeren Wagen des königlichen Hofes, deren Pferde Federn auf dem Kopfe tragen. Soldaten küssen den Boden vor ihrem Vorgesetzten in Grab 9 des Mahu (DAVIES IV pl. XXVI links). Eine Gruppe ähnlicher Komposition mit stehenden kahlköpfigen Männern in Ziviltracht zeigt auch einen Mann zum Boden niedergeworfen (DAVIES VI pl. XVIII links, Streifen 4).

Ein Wagen mit Pferden und Fahrer füllt den Block 671/V aus; Block 142/III B zeigt einen Fahrer mit der Peitsche und den Zügeln in größerem Format. Auf 487/VII stehen hinter den beiden Pferdeköpfen zwei Hofdamen mit dem Wedel (zu ergänzen nach DAVIES I pl. XIX); zu der gleichen Folge könnten die beiden Köpfe der Pferde auf Block 468/VII gehören.

6. Ausländer. An Ausländern, vielleicht aus der königlichen Leibwache, die mit vorgebeugtem Oberkörper und Kopf läuft (wie DAVIES II pl. XVII und oft), sind die Köpfe zweier

¹⁾ *City I* (1923) 127, pl. XLIII, 2, 4.

²⁾ *MDIK* 7 (1937) 32, Tafel 8 a.

³⁾ ENGELBACH, *Riggeh and Memphis VI* (1915) 32, pl. LIV; in der Sammlung v. BISSING in Den Haag nach COHEN *Égypte* (1931) Tafel 14.

⁴⁾ *MDIK* 9 (1940) 62, Tafel 6 d; *ASAE* 38 (1938) 450, pl. LXXV, 2.

⁵⁾ *City III* (1951) 72, pl. LXVIII, 8 rechts.

⁶⁾ BORCHARDT in *ZAS* 61 (1926) 48, Tafel III a.

⁷⁾ *City III* (1951) 70, pl. LXVII, 4.

⁸⁾ *ASAE* 39 (1939) 744, pl. CXXXVIII a; *Jahrbuch* (1951) 32, 47, Tafel 5 b.

⁹⁾ New York 27. 6 nach WILLIAMS in *Metrop. Museum Studies* II, 2 (New York 1930) 149, Fig. 8.

Libyer mit Schläfenzopf vorhanden auf 413/VII¹⁾ in feinem Relief mit zarter Modellierung. Nubier sind auf drei Blöcken dargestellt; auf 469/VII zwei tanzende Mädchen; auf 459/VII der große Kopf eines anbetenden Mannes mit Ohrring²⁾. Diese Nubier stammen wohl aus einer Vorführung von Ausländern vor dem König (wie DAVIES II pl. XX XVIII).

G. Darstellung von Gebäuden

1. Bei den Wiedergaben von Innenräumen auf den Blöcken ist meist schwer zu bestimmen, zu welchem Gebäude sie gehören; nach den vollständigen Bildern in den Privatgräbern hat man die Wahl zwischen einem Tempel und einem Palast. Auf Block 234/VI B sind die Türme eines Pylons oben abgeschlossen durch Rundstab mit Hohlkehle, ähnlich wie die Kapelle „Schatten des Rê“ der Königsmutter Têje in Grab 1 des Huja³⁾, oder andere Tempel. Die große Hohlkehle mit Schlangenfries auf Block 260/VI A ist die Bekrönung eines Tores. Block 224/IV⁴⁾ gibt die vorgeschobene Vorhalle mit Säulen vor dem Pylon des Großen Aton-Tempels in Amarna wieder, die aus Bildern in den Privatgräbern bekannt ist (DAVIES II pl. XIV, und III pl. XXX). Der Aton-Tempel ist es gewiß, in den auf Block 471/VII die Strahlen des Aton hineinreichen (vgl. DAVIES I pl. XXVII links, und III pl. XXX, und IV pl. VI—VII; ferner in dem Königgrab, Zimmer a, Wand A).

2. Der Raum auf Block 454/VII⁵⁾, in dem neben einer Knospensäule eine Statuengruppe des Königspaares mit der (ältesten) Tochter steht, ist das Sanktuar des Großen Aton-Tempels. Eine ähnliche Gruppe ist zwischen Säulen mit Knospenkapitell aufgestellt (421/VII). Einzelne Statuen des Königs und der Königin, beide mit einer beladenen Opfertafel, sind dargestellt auf Block 458/VII. Derartige Statuen in einem Tempel werden auch in Grab 1 des Huja wiedergegeben (DAVIES III pl. X—XI aus pl. VIII).

3. In den Höfen der Tempel sind Opfergaben aufgestellt, die auf den Blöcken mehrfach erscheinen. Bei ihnen gefesselte Rinder zum Schlachten, oder abgeschnittene Köpfe von ihnen⁶⁾. Gefesselte, aber noch lebende Rinder liegen am Boden auf einem Block aus dem Großen Aton-Tempel in Amarna⁷⁾. Auf Holzgestellen oder Tischen in einem Hof sieht man Schüsseln mit Broten, Gemüse usw. (z.B. 83/VI, 269/VI, 307/VI); darauf Schalen mit den Flammen der Räucherung (ähnlich DAVIES I pl. XI, XXVIII, XXXIII und oft). Eine lange Reihe von nebeneinander aufgestellten Krügen ist durch ein durchlaufendes Schmuckband verbunden (Block 110/IV, ähnlich DAVIES III pl. V, X und oft).

4. Eine größere Anzahl von Blöcken enthält die Wiedergabe von Gebäudeteilen, die aus kleinen Höfen mit Türen oder Zimmern bestehen, dazu Säle mit Säulen, meist mit ausladendem Kapitell von Palmbältern; die Räume sind häufig mit Holzgestellen oder Tischen angefüllt, auf denen Krüge, Kästen oder Gegenstände liegen, besonders Lebensmittel (Block 414/VII, 419/VII B, 426/VII, 436/VII, 457/VII, 460/VII). In diesen Gebäuden dürfen wir wohl Teile

¹⁾ *ASAE* 39 (1939) 744, pl. CXX XVIII c; *VI. Internationaler Kongreß für Archäologie, Bericht* (Berlin 1939) 255, Tafel 16a.

²⁾ *MDIK* 9 (1940) 79, Tafel 11 c. Ein ähnlicher Kopf eines Nubiers mit Ohrring ist in dem Tempel bei Sesebi (Sudla) in Süd-Nubien gefunden: BLACKMAN in *Illustr. London News* (14. August 1937) 273, Fig. 5.

³⁾ DAVIES III pl. XI.

⁴⁾ *MDIK* 5 (1934) 33, Abb. 13.

⁵⁾ *ASAE* 39 (1939) 744, pl. CXX XVIII b.

⁶⁾ Blöcke 411/VII, 427/VII, 465/VII; ähnlich bei DAVIES I pl. XXVII—XXVIII, und VI pl. XVI.

⁷⁾ New York 21. 9. 8 nach WILLIAMS (1930) 147, Fig. 7.

des königlichen Palastes sehen, wie sie mehrfach in den Privatgräbern vollständig gezeichnet sind, und auch auf losen Blöcken in Amarna gefunden wurden¹⁾.

5. Zuweilen ist eine Tür oder ein Fenster mit der Bekrönung durch den Schlangenfries dargestellt, wie es in dem königlichen Palast üblich ist (Block 235/VI B). Auf Block 436/VII (unsere Tafel XI, 1) liegt das „Fenster des Erscheinens“ in dem königlichen Palast neben der Vorhalle mit Säulen; dahinter der Speisesaal mit den beladenen Tischen und den Krügen in ihren Gestellen, genau wie DAVIES I pl. XVIII, und II pl. XIV. Das Fenster des Erscheinens auf Block 244/VII stammt vielleicht aus einem ähnlichen Bild. Die beiden nebeneinanderstehenden Kioske mit dem Schlangenfries auf Block 476/VII sind wohl im Freien zu denken wie in Grab 1 des Huja (DAVIES III pl. XIV).

6. In den Räumen und Höfen des königlichen Palastes arbeiten gelegentlich Männer, besonders an den Tischen. Hier erscheint auch der bekannte Mann mit dem Besen (Block 442/VII); er kehrt den Boden (269/VI B) wie in dem häufigen Motiv in den Privatgräbern (DAVIES III pl. XIII; VI pl. XVII links oben, und links unten; pl. XIX rechts oben; pl. XXVIII rechts in der Mitte). Ein Mann bringt Sandalen und einen Kasten (mit Wäsche) zu dem Bett in dem Schlafzimmer des Königs (443/VII²⁾). Ebenso hockt auch hier der beliebte Wächter vor der Tür (137/VI und 173/VI). Zwei anscheinend gleichgestellte Männer unterhalten sich miteinander (242/VII und 412/VII). Diese Gruppe wird in den Privatgräbern gern in den Höfen des Palastes angebracht (DAVIES VI pl. XXVIII oben rechts), auch in freiem Gelände (DAVIES VI pl. XVIII rechts, Streifen 4). Die Gruppe wird abgewandelt, wenn der Soldat vor seinem Offizier mit fast den gleichen Handbewegungen berichtet (DAVIES I pl. XVIII rechts, und VI pl. XX unten rechts). Wieder anders gestaltet ist der Bericht des Untergebenen vor seinem Vorgesetzten (DAVIES IV pl. XXV rechts). Die beiden Männer, die auf niedrigen Hockern sich gegenüber sitzen (207/VII), mögen essen wie die beiden Gruppen in Grab 25 des Aja (DAVIES VI pl. 28 links oben in dem Hof).

7. In Zimmern des Harems des Königs mit Türen, auch größeren mit Säulen, sitzen Frauen mit der kleinen Harfe oder gehen im Tanzschritt (261/VII und 434/VII [unsere Tafel XI, 3], und 494/VII), wie in drei Privatgräbern (DAVIES III pl. XXXIII, und VI pl. XVII links oben; pl. XIX rechts oben; pl. XXVIII).

H. Tiere und Pflanzen

1. Von den zahmen Tieren sind die Darstellungen von Pferden bei den Wagen erwähnt (oben in F 5). Häufig sind die Rinder, meist als Opfertiere, von denen eines auf Block 264 B³⁾ aus dem Kiosk in dem Garten des Palastes Maru-Aton in Amarna niedergeworfen wird. Auf unserem Block 416/VII B⁴⁾ wird ein schwerer Stier von Männern herbeigeführt, wie in den Privatgräbern (DAVIES II pl. XL, und III pl. XXX oben rechts; V pl. XXI rechts, und VI pl. XVIII). Zwischen den gebogenen Hörnern sind die Rinder mit gerade aufragenden Federn geschmückt (276/VI, 320/VI, 327/VI B; ähnlich in den Privatgräbern bei DAVIES I pl. XIV, und VI pl. XVIII). Geschlachtete Rinder liegen bei den Opfergaben im Hof der Tempel (oben in G 1).

¹⁾ *City* III (1951) 68, pl. LXVII, 3; DUNHAM in *Bull. Mus. Fine Arts* 35 (Boston 1937), 14 mit Photo.

²⁾ *ASAE* 39 (1939) 745, pl. CXX XIX c; *Jahrbuch* (1951) 32. 47, Tafel 5 c. Bett im Schlafzimmer: DAVIES III pl. XIII oben links; und pl. XXXIII oben links; VI pl. XXVIII rechts oben.

³⁾ *City* I (1923) 122, pl. LXX.

⁴⁾ *ASAE* 39 (1939) 744, pl. CXX XIX b.

2. Die Wüste mit dem Wild ist auf unseren Blöcken ebenso bemerkenswert wie in dem Wandbild des Königsgrabes bei Amarna¹⁾ und auf einem Block aus dem Palast in Amarna²⁾. Auf unserem Block 223/IV strahlt Aton auf die Kräuter herab und auf die Antilopen, die an ihnen fressen³⁾. Die Gazellen, von denen ein Junges bei der Mutter saugt, springen lustig auf einen Laubbaum zu, neben dem eine wilde Mandragora wächst (439/VII)⁴⁾.

3. In die Kultur des Gartens führt uns ein gewundener Wasserlauf, also ein gegrabener Kanal, in dem Lotos wächst (Block 481/VII) und neben dem Rinder weiden (403/VII, Tafel X, 2), frei gezeichnet in der seltenen Art der Landschaften in den Privatgräbern (unten in H 6). In einem rechteckigen Teich ist das Wasser mit Blättern und Blüten des Lotos bedeckt (Block 437/VII A⁵⁾ und 416/VII und 492/VII); auf ihm schwimmt ein Fisch und eine Ente (Block 250/VII und 486/VII). Am Ufer stehen in gerader Linie und in symmetrischer Anordnung Stauden von Papyrus und anderen Gartenpflanzen (Block 214/VII und 250/VII), genau wie am Rande des rechteckigen Teiches in dem Hof des königlichen Palastes in Amarna (DAVIES VI pl. XVII links oben, und oft).

4. Außer diesen verhältnismäßig strengen Wiedergaben erscheinen Gartenpflanzen auch in einer gelockerten Zeichnung, zuweilen ohne Standlinien, mit naturalistischer Ausführung, teilweise nur ganz flach eingehauen. Dabei sind zierliche Weinreben (464/VII)⁶⁾, zarte Stauden von Cyperus und die dicke Mandragora (438/VII und 480/VII), sowie Lattich (Romänen-Salat), der uns schon auf der Fläche neben den Spiralen begegnet war (oben in B 2, Block 463/VII und 256/VI).

5. Auch die Bäume werden naturalistisch gezeichnet. Entweder stehen sie mit geschwungen bewegten Blattzweigen in Kästen (aus Ton) regelmäßig nebeneinander (419/VII)⁷⁾. Oder sie werden blattlos mit gebogenen und gelösten Zweigen in die freie Landschaft gestellt (282/VI⁸⁾ und 611/VII).

6. Bäume und Pflanzen, sowohl wildwachsende wie im Garten gezogene, haben sich in freier Ausführung in Amarna gefunden, meist gemalt, besonders in dem Südpalast Maru-Aton. In Relief gearbeitet erscheinen sie auf zwei Blöcken aus dem Großen Palast⁹⁾. Von diesen Reliefs zeigen zwei andere über den Köpfen der königlichen Familie überaus lebendige Ranken der Winde mit Blättern und Blüten¹⁰⁾, stilistisch entsprechend unserem Block 478/VII, auf dem unterhalb der Kartuschen des Königs eine naturalistische Gartenpflanze flach und spielerisch eingemeißelt ist. Weitere Reliefs dieser Art mit naturalistischen Gartenpflanzen sind für die Außenwand des Kiosks in Maru-Aton gearbeitet worden¹¹⁾, und gerade mit den letzteren Bildern haben unsere Blöcke viel Gemeinsames. In den Privatgräbern bei Amarna sind angepflanzte Stauden und Sträucher in Garten und Feld lebenswahr gezeichnet in den Streifen mit der Landschaft in Grab 1 des Huja (DAVIES III pl. V oben, VII oben und VIII unten) und in dem Garten in Grab 14 des Maja (DAVIES V pl. V).

¹⁾ *Monum. Culte d'Aton* I (1903) 14—18, pl. I links.

²⁾ PETRIE (1894) 11 § 19, pl. IX unten.

³⁾ *MDIK* 5 (1934) 32, Abb. 12.

⁴⁾ *Forsch. u. Fortsch.* 15 (August 1939) 292, Abb. 4; *Jahrbuch* (1951) 32, 47, Tafel 5 d.

⁵⁾ *ASAE* 39 (1939) 745, pl. CXLIIb.

⁶⁾ *Ebd.* pl. CXLIIb.

⁷⁾ *Ebd.* pl. CXLIIa; ähnlich DAVIES I, pl. XXXI.

⁸⁾ *MDIK* 9 (1940) 62, Tafel 6 d; *ASAE* 38 (1938) 450, pl. LXXV, 2.

⁹⁾ PETRIE (1894) 11 § 17, pl. IX Mitte; *City III* (1951) 71, pl. LXXVIII, 6.

¹⁰⁾ New York 21. 9. 9 nach WILLIAMS (1930) 139, Fig. 2.

¹¹⁾ *City I* (1923) 122, pl. LXII.

J. Datierung der Blöcke

1. Die vorstehende Schilderung des Inhalts der Reliefs auf den Blöcken hat an zahlreichen Stellen schon angedeutet, was sie für die Einordnung in die 12 Jahre der Amarna-Zeit lehren (6.—17. Jahr der Regierung des Achnaton). Zunächst zeigte sich bei den Kartuschen und Beiworten des Aton (oben in B 3) für den kleineren Teil die Zuweisung vor Jahr 9, für den größeren Teil nach Jahr 9. In der zweiten Kartusche des Königs steht stets „Ach-n-Aton“; für ein Relief auf zwei Blöcken, die im Gegensatz zu den übrigen (Kalkstein!) aus Sandstein bestehen (in C 7), wäre der Name „Amon-hôtep“ denkbar, da die Darstellung in dem frühen „Übergangsstil“ der Zeit um Jahr 4 gearbeitet ist.

2. Der „groteske Stil“ der Bilder auf der „Balustrade“ 137/III (in A 2) legt ihre Anfertigung während der ersten Jahre der Amarna-Zeit nahe, als die neue Manier von extremen Zeichnern gehandhabt wurde. Diese sind dem königlichen Kunstförderer wohl zu weit gegangen, denn von der Mitte der Amarna-Zeit ab wurde der Stil in einer gemilderten Weise ausgedrückt, in der die Mehrzahl unserer Blöcke gearbeitet ist.

3. Für die Namensform der Königin Nofret-ête und für die Zahl der Königstöchter können aus unserem geringen Material keine Schlüsse gezogen werden. Die Verfolgung der Nofret-ête (in C 2) hat erst einige Jahre vor dem Tode des Achnaton eingesetzt. An ihrer Stelle gewinnt die älteste Königstochter Merit-Aton eine Bevorzugung (in C 2), die in ihrer Heirat mit Smench-ka-Rê begründet ist und in seiner Erhebung zum Mitregenten (in D 1); diese Blöcke können nur in den letzten Regierungsjahren des Achnaton gearbeitet sein. Wenn Bild und Name der Merit-Aton getilgt worden sind (in E 2), so läßt sich das eigentlich nur verstehen, wenn man annimmt, daß Smench-ka-Rê und seine Gattin nach ihrer Übersiedlung (Flucht?) nach Theben und nach ihrem Übertritt zu der Amon-Religion der Landeskirche als „Abtrünnige“ angesehen worden sind.

4. Erst nach dem Verschwinden der Merit-Aton aus Amarna kann eine Bevorzugung der dritten Königstochter Anches-en-pa-Aton eingesetzt haben (in C 4). Sie führte zu der Geburt ihrer Tochter Anches-en-pa-Aton-ta-scherit, deren Vater Achnaton selbst war (in E 4). Das kleine Wesen scheint durch ihren königlichen Vater in Amarna als Thronfolgerin anerkannt worden zu sein; nach ihren krankhaften Gesichtszügen war sie vielleicht nicht lebensfähig und ist früh gestorben, wenn nicht von gegnerischer Seite beseitigt worden. Diese Bilder müssen aus der Zeit unmittelbar vor dem Ende des Achnaton stammen.

K. Herkunft der Blöcke

1. Für die Herkunft der Blöcke hat in den „Vorläufigen Berichten“ jeder Bearbeiter geäußert, was sich ihm aus dem zufälligen Inhalt der bis dahin bekannten Fundstücke ergab, und deshalb sind die Urteile recht verschieden ausgefallen. Die erste Frage war, ob in Hermopolis ein mit Reliefs geschmückter Bau des Achnaton bestanden hat oder ob die Blöcke von Amarna über den Nil herbeigeschafft worden sind. Für die erste Möglichkeit hat sich keine Bestätigung gefunden, wenn man nicht bei dem Relief in dem frühen „Übergangsstil“ (in C 7) die Anfertigung in Hermopolis vor der Übersiedlung des Hofes nach Amarna annehmen will. Für die zweite Möglichkeit lieferte der Inhalt der Bilder erst nach Beendigung der Grabungen zwingende Beweise.

2. Die Beiworte des Aton sind in der in ägyptischen Tempelinschriften üblichen Weise dem Heiligtum angepaßt, in dem das betreffende Bild angebracht war. Wenn die Beiworte (in B 3) mit dem Zusatz schließen: „in dem Aton-Tempel in Achet-Aton“, so muß der Block in dem Großen Aton-Tempel in Amarna gesessen haben. Einige Blöcke, darunter die „Balustrade“ 137/III, geben als Wohnort des Aton in diesem Tempel ausdrücklich das „Haus des Jubels“ Per-haj an, das durch die Freilegung als Säulensaal in Quadrat Q 39 in Amarna festgelegt ist. Die „Schatten des Rê“ der dritten Königstochter Anches-en-pa-Aton genannte Kapelle (oben in B 3) gehört zu den so bezeichneten Heiligtümern in Amarna, von denen eines für die Königin-Mutter Têje gestiftet war (oben in G 1). Ein solches Heiligtum hat das kleine Königskind Anches-en-pa-Aton-ta-scherit auch erhalten (oben in B 3), offenbar kurz nach ihrer Geburt und vielleicht im Zusammenhang mit ihrer Erhebung zur Thronfolgerin. Der ursprüngliche Standort dieser Blöcke kann nur der Große Aton-Tempel in Amarna gewesen sein.

3. Entscheidet man sich für die Herbeischaffung der Blöcke aus Amarna, so werden auch andere Zusammenhänge klar. Unsere Blöcke stellen offenbar nur eine kleine und zufällige Auswahl aus vielen und recht verschiedenartigen Bildern dar. Ein Teil ist in feinstem Hochrelief gearbeitet, ein anderer in versenktem Relief von flüchtigerer Ausführung. Der Maßstab reicht von kleinen Figuren, fast nur Schattenrissen, bis zur Lebensgröße und darüber hinaus. Wir haben als Standort also eine erhebliche Anzahl von Räumen in ausgedehnten Gebäuden mit großen Wänden anzunehmen. Das ist in einer Provinzstadt kaum wahrscheinlich, selbst wenn diese die Hauptstadt des reichen und mächtigen Hasen-Gaes war, sondern nur in der Residenz mit ihren großen Staatsmitteln.

4. Unsere Fundstücke bestehen nicht nur in den kleinen Blöcken des Amarna-Formats, sondern auch in Bauteilen aller Art (oben in A 2 und B 3). Diese bestätigen die Herkunft aus weiträumigen Bauwerken, wie sie nur in einer sehr großen Anlage unterzubringen sind. Von mehreren Türen stammen Pfosten mit der gleichen Ausschmückung: zwischen zwei Bändern mit Ornamenten läuft eine senkrechte Schriftzeile mit den Namen des Aton und des Achnaton (oben in B 2, S. 162 Anm. 1). Außer achteckigen Pfeilern sind Säulen vorhanden, die gleichmäßig mit dem Bilde des opfernden Königspaares mit ihrer ältesten Tochter geschmückt waren (oben in C 1); schon 1934 stellte ein Beobachter für die Trommel einer Bündelsäule in Hermopolis fest: „Ein völlig identisches Stück sahen wir im großen Tempel in Amarna in situ“¹⁾.

5. Ferner gibt die Höhenlage der künstlerischen Ausführung zu denken. Einige Köpfe, besonders Bildnisse des Königs (in C 5), nahezu oder ganz in Lebensgröße, gehören zu den besten Reliefs, die aus der Amarna-Zeit bekannt geworden sind; sie dürfen den höchsten Erzeugnissen der ägyptischen Bildhauer überhaupt zugerechnet werden. Als Verfertiger einer solchen Qualität kommen nur hervorragende Zeichner und Bildhauer jener Epoche in Frage, wie sie in den königlichen Werkstätten der Residenz vorhanden waren, aber selten außerhalb von ihr.

6. Die gesamte Menge der 262 inventarisierten Blöcke und Bauteile bildet nach Herkunft und Inhalt eine Einheit, aus der man nicht willkürlich einen Teil herauslösen darf. Wenn Stücke, die sich von den übrigen nicht wesentlich unterscheiden, sicher aus Amarna stammen, so muß das auch für den Rest gelten, soweit nicht besondere Bedenken entgegenstehen.

¹⁾ HERMANN in *MDIK* 5 (1934) 28.

7. Der Stil unserer Reliefs ist nicht nur allgemein gesprochen der der Amarna-Zeit, sondern er geht in zahlreichen, zunächst unscheinbaren Einzelheiten zusammen mit den Bodenfinden und mit den Bildern der Privatgräber in Amarna selbst. Die Themen der Darstellung mit ihrer Komposition und die Motive der Bewegung an den einzelnen Figuren hängen in beiden Gruppen so eng zusammen, daß für sie die gleiche Quelle angenommen werden muß. Beide Gruppen kommen aus der gleichen „Schule“, und sie müssen von denselben Meistern und ihren Gehilfen gezeichnet und dann gemeißelt worden sein. Wir haben jetzt sichere Belege für die Tatsache in unseren Händen, die wir bisher nur vermuten durften: die Entwerfer der Bildwände in den Privatgräbern haben in Amarna Vorlagen und Musterbücher besessen, nach denen die königlichen Reliefs in den Tempeln und Palästen schon ausgeführt worden waren. In der Überlassung dieser Zeichnungen drückt sich die „Gnade des Königs“ aus, der seinen Beamten die Gräber zuwies.

8. Die Untersuchung unserer Blöcke hat in einigen Fällen auf den Großen Aton-Tempel und andere Heiligtümer geführt, in anderen auf Paläste, besonders den Südpalast Maru-Aton. Unsere Blöcke kommen offenbar von verschiedenen Standorten; dabei gehören einige nach Inhalt und Stil zusammen und mögen von der gleichen Wand stammen. Eine genauere Bestimmung ist vorläufig unmöglich wegen des verschiedenen Maßstabs, in dem die einzelnen Figuren auf derselben Wand gezeichnet sind (König groß, Nebenpersonen kleiner).

9. Läge von den angeführten Gesichtspunkten nur ein einzelner vor, wie es bei den Erwägungen während der Ausgrabungen 1929–1939 der Fall war, so dürfte man an ein zufälliges Zusammentreffen glauben. Aber die Summe der genannten Argumente kann heute nicht mehr als Zufall angesehen werden. Unsere Blöcke müssen vielmehr von den verschiedenartigen, ausgedehnten und im Laufe eines Jahrzehnts entstandenen Bauten in Amarna nach Hermopolis gebracht worden sein.

L. Der Hergang der Ereignisse

1. Nach allgemeiner Anerkennung sind die Bauwerke in Amarna schon unter König Hor-em-hab niedergelegt worden. Er hat dort ebenso vorgehen lassen wie in Karnak, wo Blöcke der Ketzerei in seinen Pylonen IX und X verwendet sind. Die Verbauung der alten Blöcke wurde unter Ramses II. fortgesetzt, auch in den Fundamenten des großen Säulensaals. Als in Hermopolis unter Ramses II. Neubauten geplant wurden, holten die Baumeister sich ihr Material nicht aus dem anstehenden Kalkstein des Gebirges am Wüstenrande, sondern sie benützten die in Amarna vorhandenen, vielleicht schon umgestürzten Mauern der dortigen Tempel und Paläste wie einen Steinbruch, um Mengen von losen Blöcken bequem zu gewinnen; diese waren in ihrem kleinen und doch regelmäßigen Format leicht zu befördern und zu verwenden. Die beiden von uns angeschnittenen Bauwerke Ramses II. in Hermopolis enthielten in den Fundamenten und in dem Massiv der Mauern und Pylone Hunderte und Tausende von Amarnablöcken: sowohl der Amon-Tempel wie der Torbau zu dem Großen Thot-Tempel. Eine weitere Freilegung des Geländes würde vielleicht noch andere Bauwerke aus Dynastie XIX zutage fördern, in denen Amarna-Blöcke in großer Menge verwendet worden sind. Die Verbauung solcher und anderer Blöcke ist unter Ramses III. in dem Chonsu-Tempel von Karnak ebenso betrieben worden¹⁾.

¹⁾ BORCHARDT in *ZÄS* 61 (1926) 37–51.

2. Hiermit komme ich zu dem Punkt, an dem ich an Beobachtungen des Jubilars anknüpfen kann, dem dieser Band gewidmet ist. Er hat betont, daß unter Ramses II. in Tanis der Tempel neu gebaut und mit Plastiken geschmückt wurde, die man aus anderen Städten holte, und daß die Baumeister fremde Tempel plünderten, um den Wunsch des Pharaos nach glänzenden Bauten schnell zu erfüllen¹⁾. Zu diesem Vorgehen gehören auch die Ereignisse, die wir für Hermopolis ermittelt haben.

3. Die Tempelbauten Ramses II. in Hermopolis haben fest gestanden, bis das Vordringen des Christentums ihren Gottesdienst zum Stillstand brachte und die steinernen Bauten zerstörte, um Baumaterial für neue Wohnviertel zu beschaffen. Der Amon-Tempel wurde teilweise bis auf die Fundamente niedergelegt und ausgeraubt. An dem Torbau zu dem Thot-Tempel wurde das Massiv des Pylons freigelegt, und die herausgerissenen Blöcke wurden lose weiterverwendet, besonders gern die Quadern Kalkstein aus den Bauten von Amarna, die wegen ihres kleinen Formats begehrt waren. Denselben Vorteil, den schon die Erbauer unter Ramses II. wahrgenommen hatten, machten nun die Zerstörer sich zunutze: die geringe Größe und die leichte Beförderung und Wiederverwendung. Die losen Blöcke wurden einzeln in die Mauern der ärmlichen Lehmhäuser eingesetzt, die die Christen sich überall in den Trümmern der zerstörten Tempel herrichteten; wir fanden die Amarna-Blöcke in den Resten der zusammengefallenen koptischen Wohnviertel (oben in A 1).

4. Kehren wir zu der Zeit des Achnaton zurück. Die Errichtung eines Aton-Tempels durch ihn in Hermopolis ist unwahrscheinlich geworden. Aber zur Erklärung der in Hermopolis gefundenen Amarnablöcke habe ich ähnliche Blöcke aus Memphis und Siut herangezogen. Liegt die Frage ebenso für diese und für andere Städte, in denen Reliefs und sonstige Denkmäler aus der Ketzerzeit festgestellt sind? Von Karnak, Luksor und Madamud sehe ich hier ab. Die außerhalb von Amarna vorhandenen Altertümer aus der Regierung Amenophis IV. habe ich in einer Untersuchung zusammengestellt, die ich bald in meinen „*Amarna-Studien*“ veröffentlichen zu können hoffe. Nach diesem Material sind in der Stadt Memphis und in den Gräberfeldern von Sakkarä bis zum Fajjüm hinauf so viele Blöcke, Statuen, Bauteile und Gegenstände aus der Amarna-Zeit gefunden worden, daß man dort ein eigenes Zentrum des Aton-Dienstes annehmen darf, dabei auch ein Heiligtum, an dem bis in die Zeit des Mitregenten Smench-ka-Rê hinein Reliefs angebracht worden sind. Ungewiß bleibt die Beantwortung aber für Siut, wo nur lose Blöcke gefunden wurden, die denen aus Hermopolis und Amarna ähneln, so daß zunächst eine Verschleppung aus Amarna möglich erscheint. Für diese spricht ein Block eines Türpfostens, der mit denen aus Hermopolis übereinstimmt.

So ende ich mit einem Hinweis auf ungelöste Probleme. Möge der politische Aufschwung ihres Landes unsere ägyptischen Kollegen veranlassen, unter den wissenschaftlichen Aufgaben ihrer Verwaltung auch das Material zu veröffentlichen, das aus der einzigartigen Zeit des Achnaton an verschiedenen Orten vorhanden ist.

¹⁾ Kees Tanis, in *Nachr. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Klasse* (1944) 158–168.

Eine ramessidische Darstellung vom Töten der Schildkröte

Von T. SÄVE-SÖDERBERGH

Das Grab des Ersten Propheten Nebunenef (Nr. 157)¹⁾ gehört zweifelsohne mit zu den interessanteren ramessidischen Privatgräbern und würde eine vollständige Veröffentlichung verdienen. Leider sind die Räume aber immer noch halb verschüttet, so daß die unteren Szenen bzw. deren untere Hälfte meist nicht sichtbar sind. Eine Ausnahme bildet die Darstellung in der Längshalle unmittelbar rechts vom Eingang, wo der Schutt bis zum Boden weggeräumt ist. Eine der Inschriften, diejenige, die sich auf die Nilpferdjagd bezieht, ist schon von GARDINER veröffentlicht worden²⁾, und die Szene wurde von mir an Hand von GARDINERS unveröffentlichten Notizen kurz besprochen³⁾. Eine Abbildung wurde aber bisher nicht publiziert, und in der Hoffnung, daß das Thema oder vielmehr die beiden Themen der Szene meinen verehrten Lehrer, den Jubilar, interessieren wird, habe ich dieses Bild als Huldigung bringen wollen.

Der Erhaltungszustand des noch vorhandenen Stückes der Darstellung ist nicht der beste, und z.T. ist das Gemälde mit Schmutz bedeckt, besonders in der rechten Hälfte. Die hier gebrachte Zeichnung, die sich auf eine Serie von Farbaufnahmen gründet, ist deshalb in Einzelheiten etwas unsicher, und es ist möglich, daß die Proportionen des Bildes nicht ganz korrekt sind. Ich glaube aber kaum, daß im Grabe mehr zu sehen ist, besonders nicht vor einer gründlichen Säuberung, und meine Veröffentlichung könnte vielleicht auch dazu beitragen, daß dies wohlbekannt, aber jetzt doch etwas vernachlässigte Grab einem besseren Schicksal entgegengeht.

Links steht der Grabbesitzer in der für einen Harpunierer typischen Haltung. Er ist in der geläufigen Männertracht seiner Zeit, d.h. der Regierungszeit Ramses' II., dargestellt und mit einem weiten Obergewand bekleidet. Hinter ihm ist seine Frau, „die Vornehmste der Haremsdamen des Amün“⁴⁾, Ta-chat, abgebildet, wie auch sonst die Frau ihren Gatten bei Vogeljagd, Fischstechen und Nilpferdjagd begleitet.

Die Einzelheiten der von Nebunenef verwendeten Harpune sind nicht mehr zu erkennen, doch macht es das am oberen Teil noch sichtbare Seil deutlich, daß es sich um eine wirkliche Harpune, und nicht um einen Speer, handelt. Auch in dieser Hinsicht stimmt das Bild mit den Darstellungen von Fischstechen und Nilpferdjagd überein. Der Schilfkahn unterscheidet sich aber von der für die Darstellungen der Nilpferdjagd typischen, hinten quer abgeschnittenen Form und zeigt keine besonderen Merkmale, wie es bei der Nilpferdjagd der Fall ist.

Vor dem Jäger ist ein großes Bündel von Papyrus, wie es sonst bei Vogeljagd und Fischstechen üblich ist, und rechts davon erhebt sich ein großer „Wasserberg“⁵⁾. Da diese eigenartige Zeichnungskonvention, der „Wasserberg“, dazu diente, beim Fischstechen die harpunierten Fische in einer zur Komposition passenden Höhe und doch als noch im Wasser befindlich abzu-

¹⁾ Vgl. PORTER-MOSS, *Topographical Bibliography* I, S. 147; SETHE, *ZAS* 44, S. 30ff.; KEES, *Priestertum*, S. 100.

²⁾ DAVIES-GARDINER, *The Tomb of Amenemhat*, S. 28ff.; vgl. SÄVE-SÖDERBERGH, *On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a Religious Motive (Flora Soederblomianae III)* 1953, S. 36ff., und HELCK, *Anthropos* 49, 1954, S. 983.

³⁾ a.a.O., S. 39f.

⁴⁾ Vgl. z.B. LEFEBVRE, *Hist. des grands prêtres d'Amon de Karnak*, S. 34f.

⁵⁾ Vgl. SÄVE-SÖDERBERGH, a.a.O., S. 11.

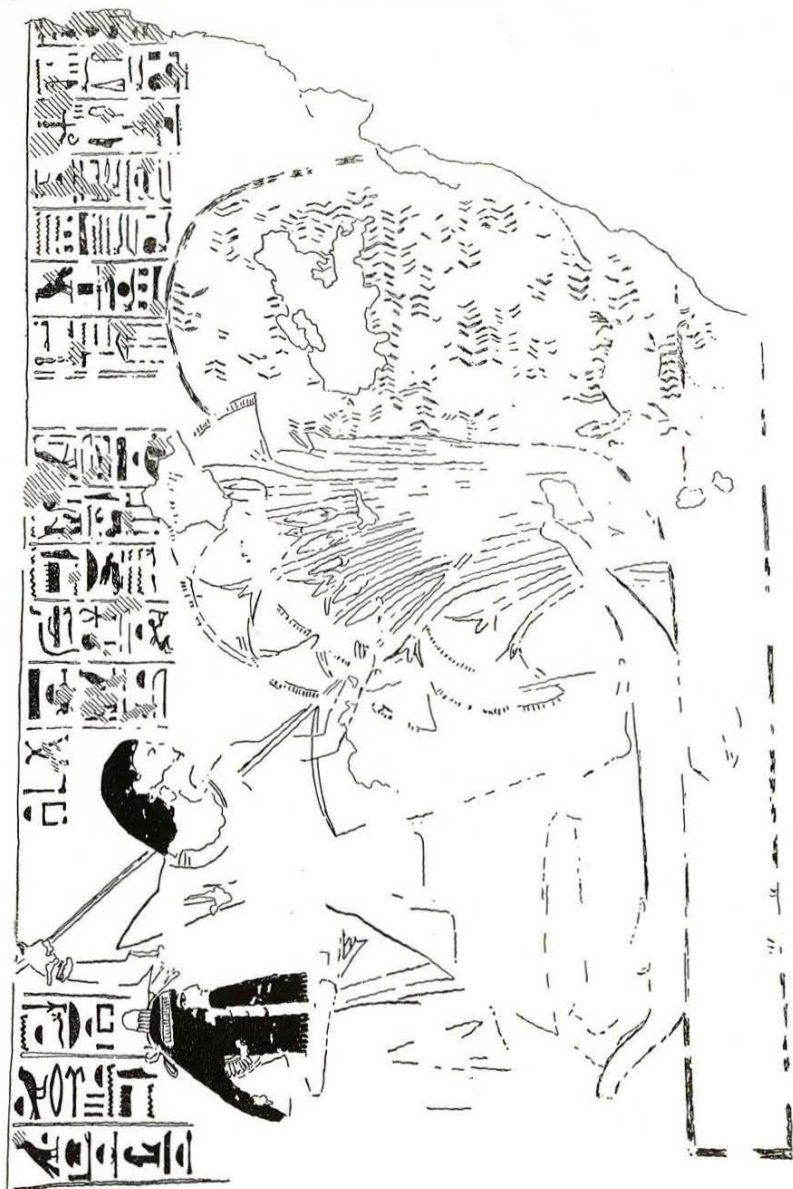


Abb. 1: Töten der Schildkröte und Harpunieren des Nilpferds. Malerei im thebanischen Grab Nr. 157.

bilden, und bei der Nilpferdjagd das große Tier so, als wäre es noch im Wasser untergetaucht, darzustellen, ohne deswegen eine allzu große Wassertiefe unter dem Jäger zeichnen zu müssen, wäre zu erwarten, entweder das gejagte Tier, als wäre es aus dem Wasser gehoben, etwa in der Mitte des Wasserberges zu finden, oder aber ein derart großes Tier, daß der Wasserberg notwendigerweise so groß sein mußte.

Wie aber der Text deutlich zeigt, handelt es sich hier um eine Darstellung vom Harpunieren einer Schildkröte. Im Grab konnte ich gegen meine Erwartung keine Schildkröte entdecken, aber an Hand der Farbaufnahmen ist es möglich, wenigstens den ungefähren Umriss des Tieres festzustellen, wobei jedoch vieles unsicher bleibt, besonders der Kopf. Die allgemeine Lage stimmt auch mit der Richtung der Harpune überein. Die Schildkröte befindet sich oberhalb der waagerechten Wasserlinie, die hier als eine Fortsetzung der Wasseroberfläche unterhalb des Schilfkahns schwach markiert ist.

Der Text lautet: „Töten der Schildkröte des (oder für) Rê von Osiris, dem Hohenpriester des Amun, Nebunenef. Er sagt: Es lebe Rê, es sterbe die Schildkröte; unversehrt ist derjenige im Sarge.“

Rechts von diesem linksläufigen Text und als Überschrift zu einem antithetischen Gegenstück zur Darstellung vom Töten der Schildkröte finden wir den wohlbekannten mythischen Text, hier rechtsläufig geschrieben, der sich auf die Nilpferdjagd bezieht. Rechts vom Wasserberg war also die Harpunierung des Nilpferdes dargestellt und würde, wenn es demselben Schema, wie in den Gräbern der frühen 18. Dynastie, folgte und also eine direkte Antithese zur linken Darstellung bildete, die Wand ausfüllen. Leider ist von dieser rechten Hälfte eigentlich nur der Text erhalten; höchstens könnte eine kaum noch sichtbare Linie rechts von der Schildkröte die Rückenlinie des Nilpferdes sein. Der Verlust ist um so bedauerlicher, als wir sonst kein einziges ramessidisches Beispiel dieser alten Komposition haben, deren Tradition und Herleitung aus AR-Vorbildern, wo der König die Hauptperson ist, ich neulich dargestellt habe. Auch den mythischen Text habe ich in derselben Arbeit ausführlich besprochen¹⁾, aber ich möchte diese Gelegenheit zu einigen Berichtigungen benützen. Meine Übersetzung geht, im Gegensatz zu GARDINERS früherer Auffassung²⁾ wie auch zu der von HELCK³⁾ und in Übereinstimmung mit der Parallele im Papyrus Chester Beatty I, davon aus, daß Neith dem Horus erst nach dem Sieg begegnet.

„Es jubelt der Gott in der Halle, (denn) Horus erscheint im Nun, indem sein Nun an seinem Kopf (= vor ihm oder über ihm) ist, er, der Geliebte der beiden Länder⁴⁾.“

¹⁾ SÄVE-SÖDERBERGH, *a.a.O.*, S. 36 ff.; der Text ist später auch von HELCK, *Anthropos* 49, 1954, S. 983, behandelt worden. KEES, *Rosellini-Festschrift*, Pisa 1955, S. 143 ff., hat die Verbindung der Harpuniersage mit dem 7. unterägyptischen Gau dargelegt.

²⁾ Wie er mir mitgeteilt hat, ist er nicht mehr dieser Meinung.

³⁾ *a.a.O.*; auf die sich daraus ergebenden Abweichungen seiner Übersetzung von meinem Vorschlag gehe ich deshalb hier nicht näher ein.

⁴⁾ „Der Gott“ ist m. E. wahrscheinlich Rê, der den Sieg von Horus bejubelt; aber HELCKs Annahme, daß sich der Ausdruck auf den König (d. h. Horus) bezieht, ist wohl nicht ausgeschlossen. Dagegen kann ich seine Übersetzung „es beleuchtet Horus das Gewässer, wenn es vor ihm ist“, nicht verstehen, denn *psd* ist m. W. nur spät aktivisch zu belegen, und wenn wir der zweimaligen Schreibung von *Nnw* (mit dem von HELCK nicht wiedergegebenen Possessivsuffix 3. Pers. Sing.) nicht Rechnung tragen wollen, ziehe ich doch wie vorher die Lesung *It pds m hnw Nnw-f m tp-f* vor, und übersetze: „(denn) es ist Horus, der in seinem Gewässer vor ihm (nämlich Rê) erscheint“, nämlich wenn er als Sieger über Seth aus dem Nun emportaucht, entweder wie sonst die Welterschöpfer oder nach einem Kampf im Wasser, wie in der ersten Episode von Papyrus Chester Beatty I.

„Es steht Neith bei seinem Nahen auf¹⁾, verehrt seine Harpunen und gibt ihm, was auf ihren Armen ist: Fett aufs Feuer, Weihrauch aufs Feuer, ihm, Horus, dem von seiner Neunheit geliebten²⁾. Sie opfert Weißbrot, und die Marschgöttin läßt zu, daß sie den Ort der aufgelösten Fleischstücke befriedigt.“

(Neith sagt:) „Du hast ihn (Seth, das Nilpferd) harpuniert, mein Sohn Horus, indem du freudig und 'gerechtfertigt' bist, nachdem dir das Nilpferd sichtbar gemacht worden ist im Fluß. Ha, es harpuniert die Harpune des Horus (oder: es hat Horus harpuniert).“

Wenn auch viele Einzelheiten unklar bleiben, ist es, wie schon oft betont worden ist, völlig klar, daß der Text einen sehr alten, königlichen Jagdmythus widerspiegelt und, obwohl erst aus dem NR zu belegen, ebensowenig wie die dazugehörige bildliche Darstellung keine Neuschöpfung dieser späteren Zeit ist.

Wie verhält es sich nun mit der im Grabe des Nebunenef dazu antithetisch entgegengestellten Darstellung vom Töten der Schildkröte und dem dort beigefügten Text?

Wenigstens nach dem heutigen Bestand zu urteilen, kann die Darstellung vom Töten der Schildkröte nicht auf ein altes Königsmotiv aus den Anfängen der ägyptischen Kunst, wie es bei der Nilpferdjagd der Fall ist, zurückgeführt werden, und keine Einzelheiten, wie dort bei den NR-Darstellungen z.B. Königsschurz, besondere Form des Kahnes usw., deuten hier eine solche ikonographische Tradition an. Die sonst bekannten Bilder des Motivs, die von VAN DE WALLE in seinem wohldokumentierten Artikel „*La tortue dans la religion et la magie égyptiennes*“³⁾ zusammengestellt sind, stammen alle aus griechisch-römischer Zeit, wo sie einem anderen Schema folgen und ikonographisch von der ramessidischen Komposition weit entfernt sind. Sie können kaum als „debased derivatives“, wie ich sie im Falle der Nilpferdjagd charakterisiert habe (a.a.O., S. 28), unseres Motivs betrachtet werden.

Den begleitenden Text finden wir im 161. Kapitel des Totenbuchs wieder wie auch, als eine Art magischer Formel, auf den Särgen des NR⁴⁾. Das Totenbuchkapitel soll nach der Überschrift dem Toten die Möglichkeit geben, sich Zutritt zum Himmel zu erzwingen, und die Vignette stellt demgemäß nicht das Töten der Schildkröte, sondern das Öffnen der Himmeltore dar. Auch läßt sich, wie das von VAN DE WALLE zusammengestellte Material zeigt, die Vorstellung von der Schildkröte als Gottesfeind nicht so weit zurückverfolgen wie beim Nilpferd, sondern tritt erst in den Sargtexten auf. Die Tatsache, daß JUNKER in zwei AR-Gräbern in Giza Schildkröten als Opfer in der Sarkkammer gefunden hat, deutet, wie JUNKER hervor-

¹⁾ *rf* ist natürlich, worauf mich GARDINER aufmerksam machte, der Partikel, und *m hsfw-f* wird im allgemeinen in Zusammenhang mit der freudigen oder respektvollen Begrüßung jemandes gebraucht (*Wb.* III, 337, 5–10; vgl. insbesondere die Pyr.-Belege unter 6).

²⁾ Die Neunheit wird wohl in diesem alten Text die des Ré sein, anstatt, wie es HELCK auffaßt, in weiterem Sinne des Wortes „Begleitung des Horus“ oder etwa die sekundär gebildete Neunheit des Horus, und diese Erwähnung der Neunheit spricht, wie auch andere Gründe, dafür, daß „der Gott“ am Textanfang Ré ist.

³⁾ HELCKs Übersetzung „... Weißbrot, das der Marschgöttin gegeben wird, damit sie sich befriedigt am Ort des Auflöses des Fleisches“ gibt einen guten Sinn, setzt aber eine weitgehende Emendierung des Textes voraus. Denn erstens sollte man ein redupliziertes passives Partizip von *dj* erwarten, zweitens kann *štp-s* des tradierten Textes wohl kaum „sich befriedigen“ bedeuten, und weiter fehlt die Präposition vor dem Wort *st*, „Ort“. Wenn wir den Wegfall eines *dj*-Zeichens annehmen dürfen, wäre folgende Übersetzung möglich: „... Weißbrot, das der Marschgöttin gegeben wird, damit sie (nicht Neith, sondern die Marschgöttin) den Ort usw. (d.h. den Kampfplatz) (wieder) ruhig macht.“

⁴⁾ *Mélanges A. Carnoy, La Nouvelle Cléo* 5 (1953), S. 173 ff.

⁵⁾ Vgl. VAN DE WALLE, a.a.O., S. 180.

hebt¹⁾, darauf hin, daß das Tier „noch nicht als unrein oder götterfeindlich gegolten haben (kann) wie in später Zeit. Gerade daß das Stück in der Grabkammer vor dem Sarg lag, beweist seine vollkommene Harmlosigkeit“. Selbst wenn man es als ambivalent betrachtete, etwa wie beim Nilpferd das männliche Tier als böse und das weibliche als gut, würde man es wohl kaum als Opfertier so verwenden, und wir haben auch in späterer Zeit keine Andeutung davon, daß es in irgendeinem Zusammenhang anders als ein Gottesfeind auftritt.

Alle diese Umstände sprechen also m. E. dafür, daß dieser Typus von Darstellung vom Töten der Schildkröte kein altes Motiv ist.

Das Harpunieren des Nilpferdes ist m. W. sonst nicht in der Ramessidenzeit zu belegen²⁾, und ich möchte mir deshalb die Entstehung der Wanddekoration im Grabe des Nebunenef so vorstellen, daß er oder sein Künstler das alte Nilpferdthema im Stile der frühen 18. Dynastie archaisierend wieder aufgegriffen hat. Dazu fügte er als ein antithetisches Gegenstück die jetzt einzig erhaltene Darstellung vom Töten der Schildkröte, die also eine sekundäre Parallelbildung wäre. Auch diese antithetische Komposition ist wohl ein Archaismus unter dem Einfluß der in der 18. Dynastie so häufigen, in der 19. Dynastie aber fast ausgestorbenen Doppelszene vom Vogelfang und Fischstechen³⁾.

Daß er dabei das Töten der Schildkröte als Parallele zum Harpunieren des Nilpferdes wählte, ist natürlich, da ja beide Tiere als Symbole der Gottesfeinde galten⁴⁾. In Denderah finden wir die beiden Motive als Parallele einander gegenübergestellt⁵⁾, und in Edfu, wo die Schildkröte einmal auch den häufigen Beinamen des Nilpferdes *dns* trägt⁶⁾, stimmen die mit den beiden Tieren verknüpften Vorstellungen in der Hinsicht miteinander überein, daß beide vom König vor dem Gott als Gottesfeinde getötet werden, wofür dem König Sieg über alle seine Feinde garantiert wird. Ebenfalls ist es der König, der im Philätempel als Onuris die Schildkröte erlegt⁷⁾, und im Apophisbuch heißt es⁸⁾: „Ré triumphiert und Recht ist dir getan, o Apophis und Ihr Kinder des Aufruhrs . . . Ré triumphiert über seine Feinde, Horus triumphiert über seine Feinde, Osiris . . . triumphiert über seine Feinde, Phrao triumphiert über seine Feinde. Ich habe den Apophis, den Rebellen, die Schildkröte . . . niedergeworfen.“ Der

¹⁾ *Giza* VIII, S. 117; vgl. XI, S. 124.

²⁾ YOYOTTE macht mich darauf aufmerksam, daß wir im Deir el-Medineh-Grab Nr. 360 (Zeit Ramses II.) eine Darstellung von Nilpferden haben, die sich vielleicht auf eine Art Jagd bezieht (*FIFAO* VIII, Pl. XXVI). Rechts von einer Ernteszene ist ein Gewässer, in dem ein Nilpferd steht. Ein anderes Nilpferd stürzt sich kopfüber ins Wasser, wahrscheinlich von einem Mann gejagt, dessen eines Bein über dem wachsenden Getreide noch zu sehen ist. Es scheint sich aber hier vielmehr um ein Alltagsbild zu handeln, eine Illustration zu solchen Literaturstellen wie „Erinnerst du dich nicht der Bedingungen des Ackerbauers, wenn die Ernte registriert werden soll, wenn das Gewürm die Hälfte des Getreides weggetragen hat und das Nilpferd den Rest gefressen hat?“ (GARDINER, *Late Eg. Misc.*, S. 83; *JEA* 27, S. 19). Dieses Bild bestätigt bloß meine Annahme, daß das Tier nicht ausschließlich im Delta vorkam, ist aber mit dem Harpuniermotiv nicht zusammenzubringen. Auch der Beleg aus dem Text „*Pleasures of Fishing and Fowling*“ (CAMINOS, *Literary Fragments*, Pl. 6, l. 5 *stt dwt* „[Harpunieren von [weiblichen?] Nilpferden]“), den mir CAMINOS freundlich mitgeteilt hat, gehört wohl, nach dem allgemeinen Charakter des Textes zu urteilen, ebenfalls dem Alltagsleben und nicht der religiösen Sphäre an.

³⁾ Vgl. DE KEYSER, *Chron. d'Ég.* 1947, S. 42 ff.; DAVIES, *Two Ramesside Tombs*, S. 61 f.

⁴⁾ Vgl. VAN DE WALLE, a.a.O., und SÄVE-SÖDERBERGH, a.a.O.

⁵⁾ MARIETTE, *Denderah* III, Pl. 73 a, b.

⁶⁾ *Edfu* I, 346, 12; vgl. *JEA* 29, S. 19; 30, S. 79.

⁷⁾ Vgl. JUNKER, *Onurislegende*, S. 2.

⁸⁾ Pap. Bremner-Rhind 25, 19 ff.; FAULKNER, *Bibl. Aeg.* III, S. 54 ff.; *JEA* 23, S. 171.

Text setzt mit einer Aufzählung aller Götter fort, deren Feinde vernichtet worden sind, und am Ende der Liste stehen die Feinde des Königs.

Hier wie beim Nilpferd soll also der König die Hauptrolle als Töter des Gottesfeindes spielen, und wenn das Harpunieren des Nilpferdes in den Privatgräbern dargestellt wurde, so war wohl der Zweck, den Toten mit dem König insofern zu identifizieren, daß er, wie der König, durch das Töten des Gottesfeindes für sich selbst Sieg über seine Feinde durch den Gott erringen sollte. So heißt es auch am Ende der eben angeführten Stelle im Apophisbuch (26, 7): „Es wird jedem Manne gut gehen, der für sich selber (mit) diesem Buch eine Beschwörung macht vor diesem trefflichen Gott — etwas wirklich Treffliches millionen Male (probiert).“

Wenn diese Verknüpfung des Motivs mit dem König bei der hiesigen Verwendung noch aktuell war, wäre es naheliegend, den letzten Satz der Überschrift so wiederzugeben: „Es lebe Ré, es sterbe die Schildkröte, damit derjenige, der im Palast ist, unversehrt sei“, wobei *dbt* nicht das Wort für „Sarg“, sondern die alte Bezeichnung des Königspalastes (*Wb. V*, 561, 2—7) wäre. Der Ausdruck würde so genau dem Grundgedanken des königlichen Rituals vom Töten der Schildkröte entsprechen, daß man annehmen möchte, daß sein Ursprung dort zu suchen sei und daß der Spruch erst sekundär, und zwar nachdem er von Privatleuten übernommen worden war, auf den im Sarg Liegenden bezogen wurde, wie es im 161. Kapitel des Totenbuches (wo *ntj m dbt* als Parallele zu „dem Körper in der Erde“, „dem Gebeine“ und „den Gliedern“ des Toten steht) und beim Gebrauch als magische Formel auf den Särgen deutlich der Fall ist.

Zwar stimmen also die beiden Motive, das Töten der Schildkröte und das Harpunieren des Nilpferdes, im Grundgedanken miteinander überein und ließen sich deshalb in einer antithetischen Komposition als Parallele verwenden. Aber dabei entsteht die Eigentümlichkeit, daß in der einen Hälfte des Doppelbildes Nebunef, als Nilpferdtöter dem König und Horus gleichgestellt, den Gottesfeind Seth in dessen Gestalt als Nilpferd tötet, in der anderen Hälfte aber, wo er den Feind des Ré, die mit der Apophisschlange identifizierte Schildkröte, vernichtet, dadurch impliziter selber als Seth auftritt, denn Seth war ja derjenige Gott, der dem Sonnengott diesen Dienst tat¹⁾.

Ein solcher Mangel an, was wir Logik nennen, hat aber, wie es vor allem KEES immer hervorgehoben hat, den alten Ägypter nie gestört, und dieser Zug trägt ja gewissermaßen zum Reiz der ägyptischen Religion bei.

¹⁾ Vgl. z. B. NAGEL, *BIFAO* 28, S. 33 ff.

Totenbuchspruch 175 in einem Ritual zur Vernichtung von Feinden

Von SIEGFRIED SCHOTT

Vor 30 Jahren zitierte HERMANN KEES in *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der Alten Ägypter* Spruch 175 des Totenbuches als Zeugnis für Jenseitsvorstellungen der Herakleopolitenzeit. Auszüge aus den ersten Abschnitten dieses Spruches übernahm er 1928 in das *Religionswissenschaftliche Lesebuch*, 10, *Ägypten* (S. 27) unter „Aufruhr und Vernichtung der Schöpfung“ mit den Überschriften „Atum straft das aufrührerische erste Göttergeschlecht“ und „Atum verheißt dem Osiris ewiges Leben und der Welt den Untergang“. Den dritten, abschließenden Abschnitt dieses „mythologisch wichtigen“ Totenbuchspruches behandelte H. KEES zwei Jahre später ausführlich in *ZAS* 65 (1930) 65 ff. als *Göttinger Totenbuchstudien* unter dem Titel *Ein Mythos vom Königtum des Osiris in Herakleopolis*. Inzwischen waren zu den beiden bekannten Exemplaren des Spruches in Totenbüchern des Neuen Reiches zwei weitere hinzugekommen, das bis heute älteste in einem Totenbuch aus dem Grabe des Cha (Theben Grab 8) in Dér el Medine vom Ende der 18. Dynastie und die beiden letzten Abschnitte des Spruches in einem Papyrus der Spätzeit in London. Der Londoner Papyrus (BM 10081) stammt aus einer Tempelbibliothek. Vermerke zu Buchtiteln erwähnen „diesen Tempel“ (Kol. 16, 1). Die Rituale werden im Namen des Königs vollzogen. Er wird „Pharao“ (passim), „König von Ober- und Unterägypten Pharao“¹⁾ und „Osiris Pharao“²⁾ genannt. „Pharao“ vertritt, selbst vom Königsring umschlossen, einen der beiden Ringnamen des regierenden Königs, durch den es bei der Rezitation ersetzt wurde wie das „König (*ny-sw-t*)“ in einem Pyramidenspruch (*Pyr.* 16a). Auch dies „König“ findet sich gelegentlich³⁾ in „Verklärungen“, die in das dritte Buch des Papyrus aufgenommen sind. Für „Pharao“ hat später ein Mann *P3-wrm* seinen Namen eingesetzt und damit „die Bibliothekshandschrift“ „nachträglich als Totentext“ „zurechtgemacht“⁴⁾. Er kam dabei bis Kolumne 34, 19, beließ aber „Pharao“ in den Liedern zum Fest der Trunkenheit, dem zweiten Buch des Papyrus (s. u.). In die Hand vermutlich desselben Mannes⁵⁾ ist ein weiterer Papyrus mit Abschriften von Tempelbüchern gelangt. Dieser Papyrus (BM 10252) ist durch die Notiz des Schreibers (*Urk.* VI 2f.) auf das 17. Jahr König Nektanebos datiert. Eine anschließende Notiz seines Sohnes fällt in das 11. Regierungsjahr Alexanders II. Danach hat der Nachbesitzer *P3-wrm* den Papyrus erst in der Ptolemäerzeit erworben. Vielleicht stammen beide Papyri aus derselben Quelle. Rituale und Verklärungen sind — soweit Angaben

¹⁾ BM 10081 36, 9; vgl. LE PAGE RENOUF, *On some religious Texts of the early Egyptian period, preserved in hieratic papyri in the British Museum* (TSBA 9 [1893] 295 ff.).

²⁾ *ibid.* Kol. 35, 8; *Urk.* VI 3 neben „König von Ober- und Unterägypten Pharao“ auch „Sohn des Ré Pharao“. Pharao steht demnach für jeden der beiden Ringnamen.

³⁾ *ibid.* Kol. 27, 31; Kol. 29, 27; Kol. 32, 24. 25 (zweimal) in Ritualvermerken.

⁴⁾ MÖLLER, *Hieratische Paläographie* III (1912) S. 9 zu Papyrus BM 10188 (*Papyrus Bremner-Rhind*, FAULKNER, *Bibl. Aegypt.* III [1933]).

⁵⁾ Für die Identität sprechen Randnotizen in beiden Papyri, s. SCHOTT, *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen* (*Ak. d. Wiss. u. d. Literatur, Geistes- und Sozialwiss. Kl. Mainz* 1954, Abh. 5) S. 10.

vorliegen — für „Osiris, den ersten der Westlichen“¹⁾ in dessen Tempel²⁾ zu vollziehen. Auch seiner Schrift nach stammt Papyrus BM 10 081 aus dem Ende der Spätzeit.

Papyrus BM 10 081 ist bis auf je eine größere Lücke zwischen der 1. und 2. und der 3. und 4. Kolumne und Rissen vom Rande her vollständig mit 37 zum Teil breiten, zum Teil sehr schmalen Kolumnen erhalten. Er enthält vier Bücher, die jedes mit dem Schlußvermerk „es ist (zum Ende) gekommen (*hw-f pw*)“ schließen. Die beiden ersten Bücher finden sich in gleicher Folge auf dem Berliner Papyrus Schmitt (P 3057, 18, 1 ff.)³⁾. Das erste Buch trägt den Titel: „Beginn der Verklärung des Großen. Zu rezitieren am 6. Montag, am 15. Montag, am Neumondstag und an jedem Fest des Osiris durch den Obersten Vorlesepriester dieses Tempels.“

In ihm folgen auf Hymnen für „dies Dein großes schönes Fest“ Pyramidentexte und verwandte Sprüche, die hier für Osiris und Pharao rezitiert werden. Das zweite Buch (Kol. 8, 1. 15) trägt den Titel:

„Die Menge einführen am letzten (Tag) des Festes Trunkenheit.“

Es ist — als Liedersammlung — in sieben „Häuser“ abgeteilt⁴⁾. In den Schlußsätzen des 1., 4. und 7. Hauses:

„Pharao bleibt auf Deinem Thron. Du sorgst dafür, daß er Deinen Tempel festlich stimmt“ (9, 11 f.),

„Pharao ist Herrscher auf Deinem Thron. Die Länder folgen ihm“ (11, 22),

„Pharao — Leben, Heil, Gesundheit — bleibt auf seinem⁵⁾ Thron und versorgt die Tempel für seinen K³“ (15, 18 f.)

hat P³-*wnm* „Pharao“ belassen. Eintragungen am Rande der schmalen Kolumnen dieses Buches dürften wie am Rande von Büchern des Papyrus BM 10 252 von der Hand des P³-*wnm* stammen⁶⁾. Als drittes Buch folgen „Verklärungen“, zum Teil Sprüche aus den Pyramidentexten. Die erste Verklärung — und vermutlich das Buch — trägt den Titel:

„Verklärung, im Tempel des Osiris zu vollziehen durch den obersten Vorlesepriester dieses Tempels.

Als *hw-fnd*⁷⁾ zu rezitieren an jedem Fest des Westens“ (16, 1 ff.).

Die Sprüche, zum Teil mit längeren Ritualvermerken, sind an „Osiris, den Ersten der Westlichen“ gerichtet. In den Ritualvermerken wird der König mit *Nj-hw-t* bezeichnet (S. 181):

„Es (der Vollzug des Rituals) bedeutet auf Erden weilen für den König“ (Kol. 27, 30 f.; Kol. 29, 27; Kol. 32, 24).

¹⁾ Schott, *Deutung*, S. 8; in den Verklärungen BM 10 081 16, 1 ff. sind Pyramidensprüche an „Osiris, den Ersten der Westlichen“ gerichtet.

²⁾ Z. B. die Anm. 1 angeführten Verklärungen nach ihrem Titel „Verklärung, im Tempel des Osiris zu vollziehen durch den Obersten Vorlesepriester dieses Tempels“ und das erste Buch des Papyrus.

³⁾ Möller, *Über die in einem späthieratischen Papyrus des Berliner Museums erhaltenen Pyramidentexte* (Diss. 1900) S. 2 (als 17, 1 ff. gezählt). Nach Vermerken sind Teile des Buches zur Zeit Thutmosis III. bzw. Amenophis III. auf Lederrollen im Osiris-Tempel von Abydos gefunden worden (Möller, *ibid.* S. 2 f.).

⁴⁾ Möller, *ibid.* S. 3; ein weiteres Exemplar auf Papyrus New York 35. 9. 21 Kol. 39, 1 ff. (unveröffentlicht).

⁵⁾ Dies „sein“ bezieht sich — wie New York Kol. 54 a, 1 ff. zeigt — ebenfalls auf Osiris, von dem hier in der 3. Person gesprochen wird, während die Fassung New York ihn weiterhin anspricht.

⁶⁾ Siehe oben S. 181 Anm. 5.

⁷⁾ Siehe W^b. II 471, 11 ff.

Diesem Satz folgt am Ende des Buches:

„Rê, Horus, Anubis und der König selbst sollen gegenwärtig sein. Ist aber der König in seinem Palast, vollziehe man (das Ritual) mit einer Statue des Herrn — Leben, Heil und Gesundheit —“ (Kol. 32, 24 ff.).


Auch dies Buch endet mit dem Vermerk: „Es ist (zu Ende) gekommen.“ Das auf einer neuen Kolumne dicht anschließende vierte und letzte Buch des Papyrus ist von anderer Hand mit breiter Binse geschrieben. Es enthält unter anderem die beiden Abschnitte des Totenbuchspruches 175.

Von den fünf Abschnitten des vierten Buches auf Papyrus BM 10 081 ist der erste (Kol. 33, 1 ff.) als „Buch“, der zweite (Kol. 34, 24 ff.) als „Preis (*dw*)“, der dritte (Kol. 35, 18 ff.) als „Spruch“, der vierte (Kol. 36, 21 ff.) als „Verschließen des Mundes von Feinden“ und der fünfte (Kol. 37, 15 ff.) als „Spruch“ bezeichnet. Erst nach diesem fünften Abschnitt folgt der letzte Schlußvermerk. So entsteht der Eindruck, der erste Titel stelle den Buchtitel dar, zumal da die beiden letzten Abschnitte die in ihm erwähnte „Vernichtung von Feinden“ betreffen. Dem steht entgegen, daß im zweiten Abschnitt (Kol. 34, 24; Kol. 35, 18) andere Festtage genannt werden als im ersten Titel. Das Buch weist an zwei Stellen vom Rande her größere Lücken auf. Im ersten Text sind auf Kol. 33 von der 20. zur 23. Zeile eine längere Stelle und drei kürzere freigelassen, ein Zeichen dafür, daß schon die Vorlage Lücken enthielt. Der Buchtitel erstreckt sich in die zweite Zeile, deren Rest freibleibt:

„Das herrliche (?) Buch . . . (vom Fest¹⁾) der Vernichtung von Feinden. Zu rezitieren am Tage, an dem der Erste der Westlichen auszieht, am Sokarfest, am W³g-Fest, am 2. (?)²⁾, am 6. und am 15. Montag.“

Der Sprecher bezeichnet sich als der, „welcher zuerst hervorkam, der Geliebte seines Vaters, der Älteste seiner Mutter. Mein Vater Rê gab mir“ (die Stätten)³⁾, „auf daß ich darüber herrsche. Mein Feind sollte unter meinen Sandalen sein. Es ist Seth und sein Anhang“ (Kol. 33, 3 ff.). Die Erbfolge wird mit einem Ausspruch der Mutter begründet: „Sagte doch meine Mutter zu mir: Du bist mein ältester Sohn, der aus mir kam, der Leiböffner. Du kamst zuerst hervor im Haus, das ich Dir gebe gegen Seth und seinen Anhang“ (Kol. 33, 6 ff.). Dies wird durch den Rechtfertigungsspruch: „Wahr ist meine Aussage (*hrw*) gegen meine Feinde und so fort (*hm-t-r*)“⁴⁾ bekräftigt, der — vom Rezitator — für „Osiris-*Wnm-nfr*“, den Seligen und für P³-*wnm*, den Seligen (ursprünglich für „Pharao“) wiederholt wird. Mit „Osiris-*Wnm-nfr*“ dürfte eher der Gott des Tempels als der Sprecher des Textes, der sich soeben selbst gerechtfertigt hat, gemeint sein⁵⁾. Daran, daß Osiris spricht, läßt der weitere Text keinen Zweifel. In ihm nennt der Sprecher Isis Schwester und Horus Sohn: „Meine Schwester Isis sorgt für meinen Schutz.“ „Sie beugt die Rebellen und schlägt die Angreifer, um mich und meinen Sohn Horus gegen Seth und seinen Anhang zu rechtfertigen an diesem schönen Tage, an dem ich über den Stätten erscheine (dem Tage), den mir mein Vater Rê gegeben hat, auf daß ich an ihm siegreich und stark sei“ (Kol. 33, 9 ff.). Osiris herrscht über die „Untervelt (*d-t*)“, die „westlichen“ und die „östlichen Stätten“, die ihm Rê als Herr der Welt gegeben hat. „Mein Sohn ist Herrscher Ägyptens. Lebende und Geister folgen ihm“ (Kol. 33, 13 f.). Als Feinde werden anschließend

¹⁾ Undeutliche Zeichenreste nach einer Lücke, vielleicht „Schlußfest“.

²⁾  *pr lbd*, vielleicht der zweite, sonst *lbd* genannte Montag.

³⁾ Hier ist im Übergang zur 4. Zeile das Objekt (wie Zeile 12 und 18 „die Stätten“) ausgefallen.

⁴⁾ *Wnm-nfr* als Beinamen des Ersten der Westlichen im letzten Spruch des Buches (BM 10 081 37, 27, s. u. S. 187).

„Die als Maden hervorkamen vom Auge de Rê (*pr m fnt nw Ir-t-R*)“¹⁾ genannt. „Ich bin damit zufrieden, daß ihre Jahre wenig sind. Als mein Ärger (*ḫpt*) entstand, waren sie nicht (mehr). Denn ich bin ihr Herr. Ich bin der geliebte Sohn seines Vaters, der Älteste seiner Mutter Nut“ (Kol. 33, 15 ff.).

Nach dem ersten, zu Beginn lückenhaften Ritualvermerk des Buches, ist es „über der Figur (?) des Ersten der Westlichen zu sprechen, indem er auf der Figur des Rebellen Seth steht“²⁾. Anschließend werden fünf Vögel und drei Fische aufgezählt³⁾. „Messer auf der Kehle dieser Vögel und Fische, die abgestochen (*wsn*) sind. Auf das Feuer geben vor diesem Gott“ (Kol. 34, 14 ff.). Auf diese Vögel und Fische spielen Beschwörungen an, die dem oben im Auszug gegebenen, einleitenden Text folgen und sich gegen die dort genannten mythischen Feinde aus dem Auge des Rê richten. „Gegen die von ihnen, die zum Himmel flüchten (*ḫpt*) als Vögel, wird meine Schwester Isis wüten (*id*) als Vogelfalle (*ḫd-t*)“ (Kol. 33, 18 ff.). Im folgenden sind sie in Menschengestalt vorgestellt⁴⁾. Isis „vernichtet ihre Wohnsitze (*ḫwt-ḫn n-wt ḫnb-w*)“. „Ihre Arme und ihre Füße“ werden verdreht, wenn sie in Haft in die Richtstätte des *Bnw* gegeben werden. Die Horuskinder schlagen auf sie in den Toren“ (Kol. 33, 18 ff.). „Gegen die von ihnen, die zu Vögeln werden, wird meine Schwester ergrimmen (*ḫbt-lb*) als *ḫbt-lb*-Vogel. Sollten sie von meinem Leib fressen (*wnm*), werden sie den Tod als *Wrm*-Vogel“ sterben“ (Kol. 33, 26 ff.). „Die von ihnen, die sich jenem Seth und seinem Anhang beugen (*gb*), werden in Not (*gbw*) geraten als *Ggbw*-Vogel. Die von ihnen, die zu jenem Seth und seinem Anhang abfallen (*sn-lb*), wird meine Schwester Isis speißen (*sn*) und ihre Köpfe abschlagen als (*sn-w*-Vögel)⁵⁾. Das Innere (*imj-lb*) von denen, die in jenes Wasser fallen als Fische, wird Isis ausnehmen (*ḫj*) als *ḫjw*-Fische. In die von ihnen, die gegen Osiris ärgerlich sind, wird Isis Schmerzen geben als *ḫpt*-Fische. In dem Blut derer von ihnen, die in die „Reinigung (*twr*)“⁶⁾ Osiris, des großen Gottes in Busiris geraten (*shbn*), wird Isis waten (*shbn*) . . . [als *Shbn*-Fische]⁷⁾. Auf der anschließenden Spalte (Kol. 34) sind vom Rest des Textes nur Trümmer erhalten. Vermutlich Horus „tötet (*ḫm*)“ [die, welche mich töteten] „als Wildstier (*ḫm-wr*)“ (Kol. 34, 4), und „verschließt (?) für mich die Tore der“ [Schlachbank der . . .] „an jenem Tage des Richtens der

¹⁾ DE BUCK, *Coffin Texts*, Bd. IV, 76a ff. bezeichnet sich der Sprecher in einem Spruch mit dem Titel „sich in einen göttlichen Falken verwandeln“ unter anderem als „eine jener Maden des Atum, die er aus seinem Auge erschuf. Siehe Isis war noch nicht entstanden, daß sie Horus gebäre“. Die Maden dürften wegen ihrer Verwandlung in Fliegen (vgl. CT III 350b „die Fliege fliegt, die Made kriecht. Osiris hat seinen Platz erreicht“; CT IV 166e „Fliegen als Maden Deines Vaters“) als zauberkräftige Urgeschöpfe gelten. Vielleicht wird auch auf die als Tränen aus dem Auge des Schöpfers entstandenen Menschen angespielt. *Pr m fnt* schon *Pyr.* 432; s. *Wb.* I 577, 5 ff.

²⁾ Dem Sinn nach kann hier trotz unklarer Reste kaum anders ergänzt werden. „Figur“ (des Seth) ist mit dem gefüllten Gefangenen, aus dessen Kopf Blut fließt, geschrieben.

³⁾ Vielleicht sind die Vögel zur Auswahl gestellt. Jedem der fünf Wörter folgt „oder (*rs-pw*)“, das hinter den Fischen fehlt. Zwischen „Seth“ und dem ersten Vogel eine Lücke und Zeichenreste in roter Farbe.

⁴⁾ Im Buch von der Abwehr des Bösen ist (*Urk.* VI 63, 16 ff.) von „zwanzig Feinden“ die Rede, die als Verschwörer gegen den Sonnengott erklärt werden. Ihre „Gestalten (*ḫb-w*)“ hätten sich in Menschen verwandelt. Das Wort „Gestalt“ ist mit einem Fisch determiniert.

⁵⁾ „Arme und Füße“ von Tieren im Opferritual (z. B. *Pyr.* 1545, 1549) und im Schlangenzauber (*Pyr.* 665 eine Schlange „die weder Beine noch Arme hat“).

⁶⁾ BM 10081 33, 28 nur das Wortzeichen Vogel. Die vermutlich ausgefallene Lesung ergibt sich aus dem Wortspiel und der Aufzählung im Ritualvermerk (Kol. 34, 16).

⁷⁾ Statt *ḫn-w*-Vögel (*Wb.* IV 294, 5) — wie es das Wortspiel verlangt — liest der Text (Kol. 33, 32) „Osiris“.

⁸⁾ Wie im folgenden „Blut“ determiniert; vgl. auch *Wb.* V 255, 4.

⁹⁾ Der durch das Wortspiel gegebene Fisch (*Wb.* IV 89, 11) ist entweder ausgefallen oder folgt erst nach einem neuen Satz in einer zum Teil zerstörten Aufzählung weiterer drei oder vier Fische.

Verbrecher, [. . .] und so weiter (*ḫm-t-r*). Es sind Seth und sein Anhang“ (Kol. 34, 5 ff.). Abschließend werden [Osiris], „die Mutter des Horus, die ihn (Horus) erzeugt hat“ und „sein Vater Geb“ gerechtfertigt, letzterer, weil er „verhütete, daß er (Osiris) ertrank durch Erheben seiner Glieder, die geteilt waren (*ḫsn-w*)“ (Kol. 34, 7 ff.). Der Verfluchung des Seth — „Du (nahst) der Todeszeit (*tr n mwt*)“ — und seines Anhangs und erneuter Rechtfertigung folgen Vermerke, nach dem oben (S. 184) gegebenen noch: „Der Mann, der diese Zauber spricht, soll bekleidet sein mit bestem Leinen und beschuht mit weißen Sandalen“. Der Mann soll rezitieren: „Gerechtfertigt ist Osiris, der Erste der Westlichen gegen Euch, jene Rebellen — viermal —. Zu vollziehen am 6. und am 15. Montag“ (Kol. 34, 20 ff.).

An dieser Stelle schließen die beiden Abschnitte des Totenbuchspruchs 175 an. Für ihren Inhalt sei auf die Bearbeitung durch H. Kees (oben S. 181) verwiesen. Die Abschnitte sind in Papyrus BM 10081 durch Titel und Vermerke gegeneinander abgehoben. Der erste (im Totenbuchspruch 175 zweite) Abschnitt trägt den Titel:

„ein anderer Preis Osiris, des Ersten der Westlichen. Ihn gegen seine Feinde rechtfertigen. Zu rezitieren beim Auszug des Min“ und am Tag des Neumonds“ (Kol. 34, 24 ff.).

Das Gebet am Ende dieses Abschnittes, in den Totenbüchern für den Besitzer, wird hier für „Pharao“ ausgesprochen: „O [mein Vater Osiris, tue für] Osiris Pharao, wie Dir Dein Vater Rê tat. Laß ihn auf Erden weilen. Gründe sein Haus. [Erhalte gesund] seinen Erben. Festige sein Grab, welches Pharao liebt“. Sein Feind sei in großer Trauer. [Selkis] soll ihn binden. Pharao ist Dein Sohn“ (Osiris spricht¹⁾). „Mein Vater Rê. Schenke ihm dies an Leben, Glück und Gesundheit solange der Falke auf dem Palast bleibt“²⁾ (an Pharao: „Du sollst aus dieser Lebenszeit des zu den Gerechten gelangens herauskommen unter die Gerechten, [gemäß dem]³⁾, was Du ihnen auf Erden tatest“ (Kol. 35, 8 ff.). Als Ritualvermerk folgt diesem Abschnitt: „Zu rezitieren über einer Figur des Osiris, die aus Fayence verfertigt [. . .] und mit Gold geschmückt ist. Ihm die Riten des Gottesrituals (*trw-w nw ḫb-wt-ntr*) vollziehen. Ihm Gänse opfern (*wsn*), Wein, Milch und Weihrauch auf der Flamme, eine Festgabe (*ḫb-t*) vor ihm von allen schönen Dingen, durch den König selbst. Mache ferner eine Figur des Seth, [aus Wachs]⁴⁾ vermengt mit dem Blut eines roten Rindes, gebunden mit einem Haar von schwarzer Farbe⁵⁾. Sie in die Haut (?) *ḫn-t* eines Fisches stecken, in die Flamme von *ḫst*-Holz⁶⁾ werfen vor diesem Gott durch den König selbst, rotes Leinen (*dmj*) an seinem Hals, am 6. Montag, beim Auszug

¹⁾ Weiße Sandalen als Festtracht schon *Pyr.* 1197, 1215; in Vermerken z. B. CT II 227b; im Kuhbuch; im Totenbuchspruch 125 mit gleichem Festgewand.

²⁾ *Pr-t-Mnw*, vermutlich der letzte Montag (Kalender von Medinet Habu, Zeile 306; BRUGSCH, *Thesaurus* 48; PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt* [1950] S. 12).

³⁾ Verderbt aus „und seine Angehörigen (*mr-w-f*) auf Erden“ (so TB 175); Kol. 36, 10 (unten S. 186) ist dies Wort richtig übernommen.

⁴⁾ Osiris übermittelt den Wunsch an Rê.

⁵⁾ Vgl. „Hoch ist mein Falke auf dem Palast in alle Ewigkeit“ als Schlußsatz der Inschrift der Königin Hatschepsut von Speos Artemidos (*Urk.* IV 391; GARDINER, *Davies's copy of the Great Speos Artemidos Inscription*, JEA 32 [1946] 43 ff.).

⁶⁾ Zeichenreste.

⁷⁾ „aus Wachs“ (oder ähnlich) im Übergang auf Zeile 16 ausgefallen.

⁸⁾ Siehe *Wb.* IV 518, 13, II 72, 9; BM 10059 (WRESZINSKI, *Die Medizin der Alten Ägypter* II 13, 10, 12); Apophisbuch (BM 10188) 26, 3; unten Kol. 36, 18 f.; wörtlich: „Haar aus schwarzem Faden“?

⁹⁾ Dasselbe Brennmaterial (*Wb.* III 332, 12) auch im Apophisbuch 23, 10; 26, 4; 29, 15. Ritualhandlungen an einer Figur des Gottes Seth aus rotem Wachs auch im Buch vom Sieg über Seth (*Urk.* VI 5), vgl. S. 187 Anm. 2.

des Min, am Tag des Neumonds (s. o.)“ (Kol. 35, 13 ff.). Der zweite (im Totenbuch dritte) Abschnitt trägt einen Titel:

„Spruch zu sprechen beim . . .“¹⁾ (Kol. 35, 18 f.).

Auch hier gilt der nachgesetzte Segensspruch dem Pharao: „König von Ober- und Unterägypten Pharao soll bestehen (*wnm*), wie Du bestehst — umgekehrt anordnen“ —, seine Angehörigen wie Deine Angehörigen — umgekehrt anordnen — auf der Erde für Millionen von Millionen (von Jahren)“ (Kol. 36, 9 ff.). Nach Rechtfertigungsrufen folgt der Ritualvermerk: „Zu sprechen über einer Figur des Horus, die aus [echtem] Türkis verfertigt und [mit Gold] geschmückt ist. Sein Wedel (?)“²⁾ in der Rechten, sein Szepter (*hks.t*) in der Linken. Ihm Brot, Bier, Ochsen und Weihrauch auf der Flamme weihen (*wdn*)“³⁾. Dem Mann“ — für den der Spruch rezitiert wird — „an seinen Hals geben. [Es ist ein großer] Schutzzauber auf Erden und gibt die Liebe des Mannes in das Herz von Menschen, Göttern, Geistern und Toten. Nützlich ist es für den, der dies Buch hersagt (*sn*) auf Erden. Nützlich ist es für ihn im Friedhof. Verrate“⁴⁾ es nicht! Als wahr erprobt viele Male“ (Kol. 36, 13 ff.). Als weiterer Vermerk schließt an: „Verfertige ferner eine Figur des Feindes aus Wachs, seinen Namen auf ihm in frischer Farbe, mit einem Haar von schwarzer Farbe gebunden, eingerieben (*wrh*) mit dem Blut eines roten Rindes, in die Flamme werfen, ebenso eine Gestalt der Feinde des Königs, gebunden mit der Sehne eines roten Rindes“⁵⁾, in die Flamme werfen vor diesem Gott“ (Kol. 36, 17 ff.).

Der vierte Teil des Buches enthält drei Sprüche gegen Feinde und einen Ritualvermerk, die unter dem Titel: „Das Versiegeln des Mundes von Feinden, die Schlachtbank versiegeln“ zusammengefaßt und mit „Man rezitiere“ eingeführt sind. Diese Sprüche sind gleichzeitig mit der Bearbeitung des vorangehenden Abschnittes veröffentlicht worden⁶⁾. Dem Totenbuchspruch mit mythischen Texten verschiedener Form folgt ein Ritual, das im Gegensatz zum Festritual für die Vernichtung von Feinden (S. 183) sofort mit Beschwörungen einsetzt. Sie betreffen „alle lebenden Mäuler, die gegen den König reden sollten mit irgendwelchen üblen, unheilvollen Worten, welche sie gegen ihn böse und übel zu sagen erdenken, in der Nacht, am Tage, in irgendeiner Stunde irgendeines Tages“ (Kol. 36, 21 ff.)⁷⁾. „Mund“ und „Lippen“, „Stehen“ und „Sitzen“, „Schreiten“ und „Liegen“, „Essen“ und „Trinken“, „Nase“ und „Ohren“ jedes einzelnen von ihnen soll mit fünf Siegeln versiegelt werden. Neben „jenem Siegel des Thoth“, „jenem Siegel des Horus“ und „jenem Siegel des Zauberreichen“, mit denen mythisch der Mund des Seth, die Mäuler von Rebellen und der Weg zur Unterwelt verschlossen worden sind, werden „jenes Siegel des Oberarztes von Oberägypten“ und „jenes Siegel des Oberarztes von Unterägypten“ genannt, „mit denen [alles Vieh (?)] des Hauses des Königs von Oberägypten“ — bzw. des „[Hauses des Königs von Unterägypten]“ — „[versiegelt

¹⁾ Spuren roter Schrift.

²⁾ „Du sollst bestehen wie er besteht“ und „Deine Angehörigen wie seine Angehörigen“ vgl. WESTENDORF, *Der Rezitationsvermerk hr-phr* (Ägyptologische Studien, Festschrift für Hermann Grapow [1955] S. 383 ff.).

³⁾ Im Totenbuch „über einer Figur des Horus aus Lapislazuli gefertigt“ (KEES, ZÄS 65, 74). Für „Wedel(?)“ steht Kol. 36, 14 deutlich „Hoden (*hr-wj*)“.

⁴⁾ Weihopfer vor Götterfiguren in Vermerken z.B. TB Spr. 125, 130, 136, Pap. Leiden J 346, 2, 3 ff.; J 347, 2, 8 ff.

⁵⁾ Deutlich *gr* für *pr*, mit *hr* „etw. verraten“ (WB. I 520, 7. 9). Warnungen vor Profanierung finden sich in Ritualvermerken allenthalben, so TB Spr. 133, 136, 137, 144, 148, 161, 162, Pap. Leiden T 31, 1, 32 ff.

⁶⁾ Auch Urk. VI 5, 13.

⁷⁾ SCHOTT, *Drei Sprüche gegen Feinde* (ZÄS 65 [1930] 35 ff.).

⁸⁾ ZÄS 65, 35 als Kol. 35, 21 ff. gezählt.

wird“¹⁾. Der letzte dieser drei Sprüche wendet sich an den Siegler, dessen Siegel seine Opfer fesseln und in schlimmer Haft bewahren. Der Spruch ist „zu rezitieren über der Figur eines Rebellen, die aus Wachs oder Ton [verfertigt ist], und einem Papyrusblatt“²⁾, auf welches sein Name, der Name seines Vaters und der Name seiner Mutter“ mit frischer Farbe geschrieben ist, in der Richtstätte vergraben (*tmf*)“³⁾. Alle seine Glieder mit jenem Siegel siegeln, auf dem dies Bild“ — die Figur des Rebellen? — „ist. Viele Male erprobt“ (Kol. 37, 10 ff.). Der letzte Spruch des Buches:

„Spruch, den der Schlächter rezitiert, wenn er aus der Schlachtbank im Tempel des Horus-*Imj-Snw* (?)“⁴⁾ kommt“

schließt das Strafgericht gegen Feinde ab. Dem Rezitationsvermerk folgt: „Ich komme aus den sechs großen Häusern“⁵⁾. Ich sah die Kraft der (Löwin) *Mn-t* und fand die Schlachtbank verschlossen als Haft, aus der die Feinde nicht entkommen. Wer dort gebunden ist, wird nicht gelöst. Die Leichname dort sind Asche. Nicht (geraten) ihre Würmer“⁶⁾ auf (*m hr*) die Erde. Die Seelen dort sind vernichtet. Sie kommen nicht heraus, um zu essen. Ihre Köpfe dort sind kopfüber und rücklings — umgekehrt anordnen —. Sie gehen nicht. Laut ist das (Weh)geschrei dort. *Nhr*, Anstifter“⁷⁾, Raufbold“⁸⁾! Siehe, es gibt keine Kampfeslust (?) im Haus der Herrin der beiden Länder, im Gebiet der Löwinnen, welche die Rebellen schrecken. Sei froh, Erster der Westlichen, *Wmn-fr*, Großer, Gerechtfertigter, Kraftreicher, Stier in Abydos (*β-wr*), vor dem sich Millionen von Millionen fürchten. Deine Mutter ist die *R-t*⁹⁾, die sich keinen Schlummer gönnt (*n fsp n-t sw*). Ihr Schutz ist um Dich jeden Tag. Horus-*Imj-Snw* (?) verbrennt die Rebellen in aller Ewigkeit“ (Kol. 37, 17 ff.). Dem Spruch folgt abgesetzt der Schlußvermerk des Buches: „Es ist (zu Ende) gekommen“.


Auf Papyrus BM 10081 sind die beiden Abschnitte aus Totenbuchspruch 175 von Ritualtexten umschlossen, die sich gegen Feinde richten. Die Ritualtexte lassen als Ganzes genommen einen Fortgang des Rituals erkennen. Der an Beginn des Buches gestellte Text betrifft unter anderem Vögel und Fische. Im dramatischen Ramesseumpapyrus sollen „Fisch und Vogel“ Osiris „suchen“¹⁰⁾. Dort sind sie — wie SETHE unter Verweis auf das negative Sündenbekenntnis (Totenbuchspruch 125) zeigt — als „Leichenbestatter der Ertrunkenen“ „Helfer des Horus“.

¹⁾ ZÄS 65, 39 Zeile 32a sind nach der Lücke die Pluralstriche unter den Mann zu setzen ¹¹¹. Dies Determinativ spricht gegen die naheliegende Erklärung, daß mit den Siegeln der beiden Oberärzte am Königshof Opfertiere gesiegelt werden (*htj btmw sw-t nb-t nt-t Pr-Nj-sw-t hr-f*), vgl. KEES, *Ägypten, Kulturgeschichte des Alten Orients* (1933) S. 70. 308.


²⁾ WB. IV 428, 9; z.B. Urk. VI 5, 37; Apophisbuch (BM 10188) 23, 6 ff.; 26, 2 ff.; 28, 10 ff.; 29, 13 ff.

³⁾ Mit Namen von Feinden die Namen ihrer Väter, Mütter und Kinder, Apophisbuch 28, 17 ff.

⁴⁾ WB. V 369, 6.

⁵⁾ Über  KEES, *Kulttopographische und mythologische Beiträge* (ZÄS 64 [1929] 99 ff.) 107 ff.; GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica* (1947) Bd. II, 45* f.; JUNKER, *Giza XI* (1953) S. 85; Hymnen an diesen zauberreichen Gott im „Lebenshaus“ und in der Bibliothek Leiden J 347 3, 1 ff.

⁶⁾ Über die „6 Gerichtshöfe“ am Hof zuletzt HELCK, *Untersuchungen zu den Beamtentiteln der ägyptischen Alten Reiche* (1954) S. 73.

⁷⁾  *tm-w* „Würmer“ vgl. WB. V 451, 7 (*dm-w*), 467, 12 (*dmm-w*).

⁸⁾ *Id-brw*, WB. IV 566, 7; Urk. VI 7, 17.

⁹⁾ *Swb*, Urk. VI 27, 21.

¹⁰⁾ Die oben genannte „Herrin der beiden Länder“, Genossin des Kriegsgottes Month, s. KEES, *Der Götterglaube im Alten Ägypten* (1941) *R-t-β-wj* 163, 342, 357.

¹¹⁾ SETHE, *Dramatische Texte zu Altägyptischen Mysterienspielen* (1928) S. 114. 118.

Im Ritual des Papyrus scheinen die Formen von Urgeschöpfen, die „als Maden hervorkamen“ aus dem Auge des Schöpfers, vielleicht die Aufrührer, die nach einem anderen Text (S. 184) in Heliopolis Menschengestalt angenommen haben. Der Sprecher des Rituals wendet sich in der Rolle des Gottes Osiris beschwörend gegen die unter ihnen, die „von meinen Gliedern fressen“, die „Seth gegenüber schwach werden“ könnten, oder sich in anderer Weise gegen den ertrunkenen und zerstückelten Gott vergehen. Exemplarisch werden Vögel und Fische, die im Vermerk aufgezählt sind (S. 184), zum Brandopfer geschlachtet. Dies Brandopfer läßt Osiris über Seth triumphieren, was eine Figur des Gottes über dem gefesselten Seth symbolisiert. Das „Versiegeln des Mundes von Feinden und der Richtstätte“ richtet sich nicht ausdrücklich gegen Seth. Der König, für den in den anderen Teilen des Buches aus dem Tempelritual Nutzen gezogen wird, steht unmittelbar im Genuß des Rituals. Das „Siegel des Thoth, mit dem er (Thoth) den Mund des Bösen (Seth) verschloß“, wird mit anderen Siegeln als mythisches Gegenstück der Arztsiegel am Königshof erwähnt (S. 186). Erst der letzte Spruch, die Rede des Schlächters, der aus der Richtstätte kommt, kehrt mit der Wendung an Seth, den „Nhr, Anstifter und Raufbold“ (s. oben) in die Mythe zurück. Die in den Titeln beider Texte hervor gehobene „Schlachtbank“, die zunächst „versiegelt“ und dann vom Schlächter — nach dem Strafgericht — schon verlassen wird, schließt beide Texte zu einem im Schlachthof vollzogenen Ritual zusammen. In der Schlachtbank soll auch das Papyrusblatt mit dem Namen des Feindes nach einem Vermerk der Sprüche gegen Feinde vergraben werden (S. 187). Das Ritual richtet sich mythisch gegen Seth, praktisch gegen Verleumder des Königs und wird zu Schlacht- und Brandopfern vollzogen¹⁾. Durch Ritualvermerke sind in Pap. BM 10 081 auch die beiden Abschnitte aus Totenbuchspruch 175 als Handlungen gegen den Gott Seth gekennzeichnet. Der erste Abschnitt wird hier über einer Figur des Osiris, dem ein Opfer dargebracht wird, vollzogen. Vor ihm soll eine Figur „jenes Seth“ gefesselt verbrannt werden (S. 185). Zum zweiten Abschnitt wird wie im Totenbuch eine Figur des Horuskindes beschrieben, die als Amulett am Halse für die Beliebtheit seines Trägers sorgt (S. 186). Dies führt in einen anderen Zusammenhang. Doch wird auch hier die Verbindung zum Ritual gegen Feinde dadurch hergestellt, daß die Figur des Götterfeindes aus Wachs und ebenso eine Figur oder Figuren von Feinden des Königs „vor diesem Gott in die Flamme geworfen werden“ (S. 186).

So legen es die Vermerke nahe, die Teile des letzten Buches auf Papyrus BM 10 081 — trotz einiger Widersprüche (S. 183) — als Bestandteile eines Rituals anzusehen. Sein Zweck ist nach dem Buchtitel die „Vernichtung von Feinden“ (S. 183). Wie andere Rituale ist es gegen Feinde des Königs gerichtet und über Ritualhandlungen durch rezitierte Texte in einen mythischen Rahmen gestellt. In diesen Rahmen fallen die im Totenbuchspruch 175 angerührten Themen der Osirismythe. Vielleicht ist der erste Abschnitt dieses Spruches hier deshalb ausgelassen und durch den Spruch zum Vogel und Fischopfer ersetzt, weil in ihm „Atum das aufrührerische erste Göttergeschlecht straft“ (S. 181), das Ritual jedoch den Konflikt zwischen Osiris und Seth als mythischen Rahmen verlangt. Im Totenbuchspruch richtet sich der Zorn des Schöpfers im ersten Abschnitt gegen die „Kinder der Nut“, d.h. gegen die Götter der Schalttage, mit denen Streit und Tränen auf die Erde kamen. Zu ihnen gehört Osiris. Thoth soll „weder auf Schuld sehen, noch Mitleid haben“. Er soll „ihre Jahre verringern und ihre Monate antasten“. Dies trifft auch Osiris, der im zweiten Abschnitt „in eine Wüste zieht“ und über ihre vielen Mängel klagt. Tod und Entrückung des Osiris ist eine der Folgen des Aufruhrs, der unter den Kindern der Nut ausbricht. Da Osiris schuldlos und Horus noch nicht geboren

¹⁾ Vgl. JUNKER, *Die Schlacht- und Brandopfer und ihre Symbolik im Tempelkult der Spätzeit* (ZÄS 48 [1911] 69ff.).

war, fällt die Strafe schließlich auf „Seth und seinen Anhang“. Dies kommt im zweiten Abschnitt des Totenbuchspruches zum Ausdruck, in dem Atum Osiris versichert, daß „Horus seinen Thron erbt“ (TB Spr. 175, 24f.) und „die Seele des Seth im Sonnenschiff gefangen gehalten wird, damit er nicht den Gottesleib in Furcht versetze“. Osiris wird in der Unterwelt ewig leben, ja das Ende der Schöpfung überstehen und mit Atum übrigbleiben¹⁾. Der im Zorn über die Kinder der Nut gelegte Fluch ist für Osiris und Horus gewandelt. Erst hier, im zweiten Abschnitt, ist mythisch die Situation gegeben, welche ein Ritual gegen Feinde zugunsten des ägyptischen Königs verlangt. So führt der erste Text des Buches, in dem sich Osiris als Liebling seines Vaters und Erbe seiner Mutter Nut vorstellt, besser ein als der erste Abschnitt des Totenbuchspruches, in dem der Schöpfer im Zorn ein Göttergeschlecht verdammt. Der dritte Abschnitt des Totenbuchspruches setzt die Verdammung des Seth fort, der Osiris huldigen muß und sich beim Erdküssen die Nase blutig schlägt¹⁾. Damit paßt auch dieser Abschnitt in den Zusammenhang des Rituals, zumal er die Strafe des Bösen steigert. Daß beide Abschnitte aus dem Totenbuch übernommen sind, zeigen die im Totenbuch für „einen Mann“ eingesetzten Vermerke, die in einer erweiterten Form der Spätzeit übernommen sind. Zugefügt sind hingegen Vermerke über Ritualhandlungen, die sich gegen Seth richten und „durch den König selbst“ vollzogen werden sollen (S. 185, 186). Sie fehlen in den Totenbüchern. In den Vermerken stehen so Anzeichen von Übernahme und Bearbeitung für das Buch zur Vernichtung von Feinden deutlich nebeneinander.

Was im einzelnen zur Zusammenstellung des Buches geführt hat, steht dahin. Auch von seinem Text bleibt vieles dunkel. Die Durchsicht hat Lücken in der Vorlage (S. 183), Auslassungen beim Übergang auf eine neue Zeile (S. 185), Verschreibungen oder irrtümliche Ergänzungen von Lücken (S. 184) und andere Mißverständnisse der Schreiber ergeben. Trotz solcher Unsicherheiten dürfte sich eine Bearbeitung später Rituale und religiöser Texte religionsgeschichtlich und lexikographisch als wertvoll erweisen. Aus diesem Grunde sei ein solcher Versuch HERMANN KEES gelegentlich eines Jubiläums seines reichen Lebens dankbar gewidmet. Wir schulden ihm viele mutig und sorgfältig gewonnene Texte, unter anderem Göttinger Totenbuchstudien, zu denen wir in seinem Geist (*Wb.* V 449, 8) beitragen wollen.

¹⁾ Zu den zitierten Stellen aus Totenbuchspruch 175 s. die oben S. 181 gegebenen Bearbeitungen H. KEES.

Die Entwicklung der Opferszenen in den Thebanischen Gräbern¹⁾

VON JOACHIM SPIEGEL

Zu Beginn der 18. Dynastie wird die Gestaltung der Opferszenen in den Thebanischen Gräbern von einer bewußten Wiederaufnahme der Tradition des Alten und Mittleren Reiches beherrscht, die sich nicht nur auf die Hauptthemen erstreckt, sondern bis ins einzelne geht. Den Mittelpunkt aller mit der Versorgung des Toten befaßten Darstellungen bildete in den Mastabas des Alten Reiches die Speisetischszene, die regelmäßig auf der Platte der Scheintür erscheint. Auch in die Ausschmückung der Thebanischen Gräber der 18. Dynastie ist die Scheintür noch aufgenommen, doch erscheint sie nur noch in einigen älteren Gräbern, wie z. B. denen des Senmut und Rechmire aus der Zeit der Hatschepsut und Thutmosis III., an der Hauptkultstelle. Normalerweise wird sie einer der beiden Nebenkultstellen an den Schmalwänden des Querraumes zugewiesen, während die Hauptkultstelle von der Statuennische eingenommen wird²⁾. Auf der Scheintürplatte wird auch in den Thebanischen Gräbern noch häufig die Speisetischszene in ihrer alten einfachen Form wiedergegeben, bei der nur der Tote am Opfertisch beim Genuß der Speisen dargestellt ist.

Weit wichtiger als die einfache Speisetischszene sind in den Thebanischen Gräbern jedoch die Darstellungen der Speisung des Toten geworden, bei welchen vor dem Opfertisch ein Weihender abgebildet wird, der dem Verstorbenen die ihm gespendeten Gaben überweist (Abb. 1 oberer Streifen). Diese Speisungsszene erscheint in der frühen 18. Dynastie regelmäßig zu beiden Seiten der Hauptkultstelle und häufig auch in Verbindung mit den Nebenkultstellen an den Schmalwänden des Querraumes sowie auf der Rückwand des Querraumes beiderseits des Durchganges zum Längsraum, sofern dieser Platz nicht von Königsdarstellungen eingenommen wird. Insgesamt wird sie in jedem Grabe durchschnittlich vier- bis sechsmal, bisweilen noch weit häufiger wiederholt. Hierzu treten gleichgestaltete Speisungsszenen für Verwandte, insbesondere die Eltern des Grabherrn.

Als Ausgangspunkt dieses häufigsten Typs der Opferszenen in den Thebanischen Gräbern haben wir das einfachere Speisungsritual anzusehen, das zu Beginn der 5. Dynastie in Erscheinung tritt und von JUNKER im 2. Band seiner Giza-Publikation behandelt worden ist. Ein charakteristisches Beispiel der Darstellung dieses Rituals im Alten Reich bietet das Grab des Kaninisut (Abb. 2 nach JUNKER, *Giza* II Abb. 16). Hier zeigt der Weihende den Haltungstyp, der in den

Thebanischen Gräbern am häufigsten ist. Es ist dies der Gestus des Darbietens der Gaben, bei welchem der Spendende mit dem im Bilde hinteren Arm auf den Gabentisch weist. Im Alten Reich ist in diesen Opferszenen der Gestus des Ausrufers der Speisliste häufiger, bei welchem

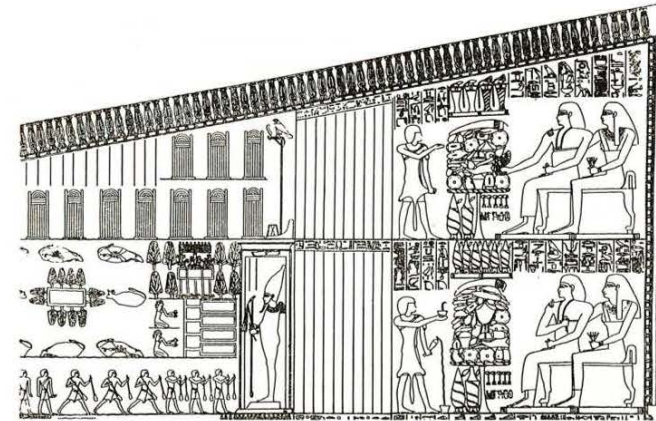


Abb. 1. Opferszenen im Grabe des Rechmire. Nach DAVIES

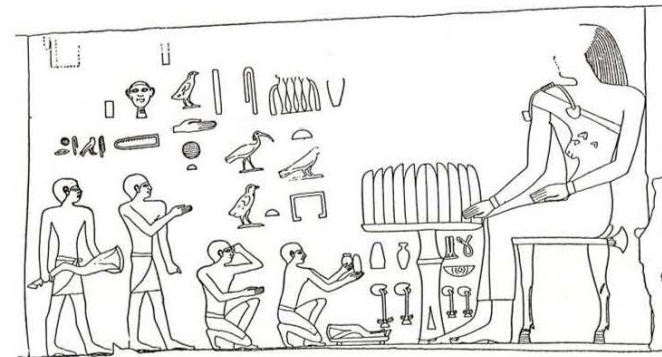


Abb. 2. Opferszene im Grabe des Kaninisut. Giza. Nach JUNKER

¹⁾ Die vorliegende Arbeit ist ein zusammenfassender Vorbericht über einige der wichtigsten Ergebnisse der von mir schon vor dem letzten Kriege begonnenen und im Winter 1955/56 mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft fortgesetzten Untersuchungen in den Thebanischen Gräbern. Eine umfassende Darstellung der Opferszenen, deren Entwicklung hier kurz umrissen wird, hoffe ich in absehbarer Zeit in Buchform vorlegen zu können. Ich danke an dieser Stelle der Deutschen Forschungsgemeinschaft für ihre Hilfe, der Universität Göttingen für die Gewährung des zur Durchführung meiner Reise notwendigen Urlaubes, dem Deutschen Archäologischen Institut und der ägyptischen Altertümerverwaltung für freundliche Unterstützung meiner Arbeit in Ägypten sowie den Herren Prof. Dr. SCHÖTT und Dr. HELCK für die lebenswürdige Überlassung mehrerer hier reproduzierter Photos.

²⁾ Auch in den Gräbern des Senmut und Rechmire befindet sich über der an der Hauptkultstelle angebrachten Scheintür bereits eine Statuennische.

der im Bilde vornliegende Arm erhoben wird. Auch dieser Gestus findet sich nicht selten in Speisungsszenen der Thebanischen Gräber des Neuen Reiches. Von den beiden anderen Hauptfiguren des alten Rituals ist die des knieenden *wj*, der einen Mundöffnungsritus vollzieht, in Theben ungebräuchlich geworden. Die Figur des Knieenden, der Getränke oder Speisen darbringt, erscheint noch häufig in Verbindung mit den Nebenkultstellen, besonders der Scheintür.

Die Vereinfachung der alten Ritualdarstellung durch Beschränkung auf die Hauptfigur des Weihenden ist durch die abydenischen Denksteine des Mittleren Reiches vorbereitet, die die Speisung des Toten in dieser verkürzten Form darstellen.

Außer den drei Hauptvollziehern umfaßt das alte Ritual noch eine Reihe von Nebenfiguren, die gewöhnlich in Einzelbildern auf den Pfosten der Scheintür angebracht werden. Außer dem Mann mit dem Rinderschenkel, der in dem Beispiel des Kaninisut der Hauptszene angefügt ist, handelt es sich um das Gänseopfer, das Bringen von Leinenstreifen, der *hr*-Flasche oder des Waschgeräts sowie um das Räuchern. Von diesen Begleitriten werden in Theben im allgemeinen nur die Darstellung der Wasserspende aus der *hr*-Flasche und des Räucherns übernommen und gern in einer Figur vereinigt (Abb. 1 unten), wobei sie öfters wie in dem abgebildeten Beispiel aus dem Grabe des Rechmire in Parallele zu dem Hauptritus des Überweins der Opfer gestellt sind. Nur ganz selten werden die Begleitriten noch ausführlicher dargestellt, so z. B. in Grab 112 aus der Zeit Thutmosis III., wo hinter der Opferliste das Bringen von Leinenstreifen, der Ausruf der Speisefolge in zweimal wiederholter Darstellung und das Räuchern abgebildet werden (Abb. 3). Die zerstörte Figur im oberen Streifen stellte hier zweifellos das Bringen der *hr*-Flasche oder des Waschgeräts dar. Charakteristisch für diese auf das ältere Ritual zurückgehende Form der Wiedergabe der Speisungsszene ist die Abtrennung der Figuren durch dazwischengeschobene Inschriftstreifen, die an ihre Verteilung auf Einzelbilder an den Pfosten der Scheintüren des Alten Reiches erinnert. Ähnliche Darstellungen finden sich u. a. noch in den Gräbern 52 (Nacht) und 176 aus der Mitte der 18. Dynastie¹⁾. Sonst ist das Darbringen der Leinenstreifen und des Waschgeräts in Theben im allgemeinen den großen Darstellungen des Reinigungsrituals überwiesen worden, die sich in einer Reihe von Gräbern außerhalb der Speisungsszene finden.

Eine besondere Rolle spielen in den Thebanischen Gräbern neben den zuletzt besprochenen Speisungsdarstellungen, die auf das Ritual der frühen 5. Dynastie zurückgehen, die von JUNKER im 3. Bande seiner Giza-Publikation (S. 103–115) behandelten etwas jüngeren Opferriten, die erst in der zweiten Hälfte der 5. Dynastie aufkommen. Diese werden schon in der 6. Dynastie²⁾ verschiedentlich zu zwei Zyklen zusammengefaßt, von denen der eine die eigentliche Speisung, der andere die ihr vorangehende, zum Opferritual gehörige Reinigung darstellt. Der Speisungszyklus enthält an erster Stelle den Ritus der Opferzuweisung, bei welchem ein Knieender seine Hände auf den Opferkasten legt. Ihm folgt der Ausruf der Speisefolge mit erhobenem Arm, der Vorleser des Rituals mit der Papyrusrolle, drei knieende Priester in der Stellung des Haker und die Abschlußzeremonie des „Verwischens der Fußspuren“ (*in-t-rd*) durch einen rückwärtschreitenden Priester mit einem Strohbesen. Der Reinigungszyklus beginnt mit dem als *rdj-t kbbw* bezeichneten Ausgießen von Wasser durch einen stehenden Priester in ein von einem vor diesem knieenden Priester gehaltenes Gefäß, in welchem es mit Natron gemischt wird, dem entsprechend wiedergegebenen Ausgießen von Wasser auf einen Opfertisch, über den ein Knieender seine Hände hält (*sif*), dem Räuchern und dem Vorleser des Rituals.

Beide Darstellungszyklen haben allerdings niemals kanonische Geltung erlangt, so daß Abweichungen von der hier geschilderten Figurenfolge und Vermischungen von Speisungs- und Reinigungsriten ebenso häufig sind wie regelmäßige Darstellungen. Doch bleibt jede dieser Sonderkompositionen vereinzelt, während die genannten Grundtypen der beiden Zyklen immer wieder nachzuweisen sind und auch den zahlreichen Abweichungen meist deutlich erkennbar

¹⁾ Vgl. DAVIES, *The Tomb of Nakht*, pl. 13 unten. Grab 176 ist unpubliziert.

²⁾ Z. B. in den Gräbern des Nefersechmptah, des Kagemni und der Frau des Mereruka.

zugrunde liegen. Als Beispiele aus dem Mittleren Reiche können eine Darstellung aus Berscheh und die Abbildung der Opferriten auf der Südwand der Kapelle des Thebanischen Grabes des Antefoker dienen (Abb. 4/5). In Berscheh befinden sich die beiden Zyklen in zwei Streifen

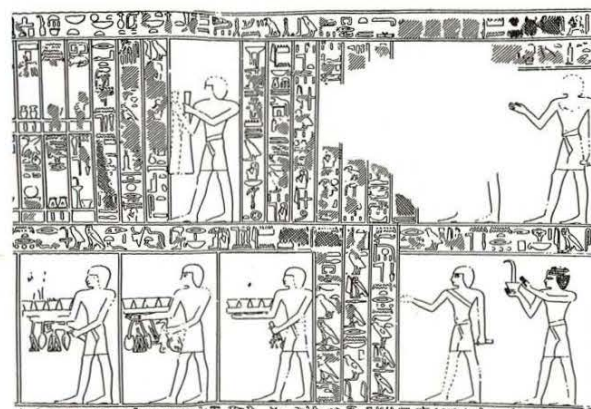


Abb. 3. Opferszene aus Grab 112. Nach DAVIES



Abb. 4. Opferritendarstellung aus Berscheh (I 34). Nach NEWBERRY

übereinander. Im Streifen der Reinigungsriten ist dabei die Figur des Knieenden mit dem Opferkasten aus dem Speisungszyklus wiederholt. Bei Antefoker sind die Riten des Speisungszyklus in zwei Streifen *boustrophedon* angeordnet, so daß sie sich im unteren Streifen von rechts nach links, im oberen aber an diesen anschließend von links nach rechts folgen. Diese Art der Anordnung ist ungewöhnlich und findet in den Thebanischen Gräbern des Neuen Reiches keine Nach-

ahmung. Auch die hier vorliegende Ersetzung der die Ritenreihe normalerweise einleitenden Zeremonie der Opferzuweisung, bei welcher ein Knieender seine Hände auf den Opferkasten legt, durch die der üblichen Darstellung des *sš* im Reinigungszyklus verwandte Figur eines Stehenden, der leicht gebückt auf einen Opfertisch Wasser gießt, ist in den Thebanischen Gräbern des Neuen Reiches nicht gebräuchlich, doch hat sie in Gräbern des Mittleren Reiches außerhalb von Theben Parallelen¹⁾. Außer dieser Unregelmäßigkeit ist die Darstellung bei Antefoker auch noch am linken Ende des oberen Streifens durch die Figur eines Stehenden, der einen Arm auf die Brust legt, bereichert. Während man sonst bei zwei sich entsprechenden Opferszenen auf den beiden einander gegenüberliegenden Seitenwänden der Kultkammer gern den Reinigungszyklus dem Speisungszyklus gegenüberstellt, wird bei Antefoker in der parallelen Opferszene auf der Nordwand der Kapelle der Speisungszyklus in fast identischer Form wiederholt, wobei das *hn-t-rd* aber durch das Bringen von Schminke und Leinenstreifen ersetzt ist. Diese Zusatzriten finden sich in den Thebanischen Gräbern des Neuen Reiches niemals im Zusammenhang der Darstellung des jüngeren Opferrituals. Im ganzen kann also dem Antefokergrabe kaum ein Einfluß auf die Tradition der Opferriten in Theben im Neuen Reiche zugesprochen werden.

Die ausführlichste Darstellung dieser Opferriten befindet sich in der dem Totenkult der Königin Hatschepsut gewidmeten Opferhalle in der Südhälfte der oberen Terrasse des Tempels von Deir el-Bahari²⁾. Hier steht am Anfang eine einfache Opferzuweisung, die nur aus dem Knieenden mit dem Opferkasten und dem Vorleser des Rituals besteht. Dann folgen der Reinigungszyklus und der Speisungszyklus in der eben angegebenen schon in der 6. Dynastie ausgebildeten Normalreihenfolge. Im Zyklus der Reinigungsriten ist lediglich auf der Südwand der Opferhalle der Ritus der Natronwasserspense wiederholt. Auf der gegenüberliegenden Nordwand wird an der gleichen Stelle statt dessen der Ritus des *sš* wiederholt. Schon diese Variation kennzeichnet die Wiederholung als sekundäre Auffüllung der Ritenreihe, die wohl einfach darin begründet ist, daß ihre Länge mit der des darüber eingemeißelten Opferspruches aus den Pyramidentexten übereinstimmen sollte. Die Bereicherung des Speisungszyklus durch einen als *rp-t* bezeichneten, ruhig dastehenden Mann hinter dem Ausrufer der Speiseliste ist wohl aus den besonderen Verhältnissen des königlichen Totenkultes zu erklären. Auch in den



Abb. 5. Opferritendarstellung aus dem Grabe des Antefoker.
Nach DAVIES

Totenkapellen, die Thutmosis III. zu Seiten des Annalensaales in Karnak eingerichtet hat, befindet sich auf der für den Eintretenden rechten Wand der Speisungszyklus in Normaldarstellung, auf der linken der Reinigungszyklus mit geringen Angleichungen an die Speisungsriten (Unpubliziert).

Die hier erwähnten beiden Tempeldarstellungen sind natürlich für die Übernahme der spezifischen Opferriten des späteren Alten Reiches in die Ausschmückung der Thebanischen Gräber nicht ohne Bedeutung gewesen, doch findet sich nur im Grabe des Puimre (Nr. 39) ein Beispiel einer direkten Kopie, die in diesem Falle die Karnakdarstellungen nachbildet¹⁾. In allen übrigen der etwa 30 Gräber, in welchen Darstellungen der hier besprochenen Opferriten nachweisbar sind, macht die Art ihrer Anbringung und Variierung den Eindruck einer durchaus selbständigen Gestaltung. Dies zeigt im Zusammenhange mit der oben erwähnten Wirkungslosigkeit der spezifischen Darstellungsform der Opferriten im Grabe des Antefoker, daß nicht etwa nur schematische Nachahmung zufällig vorhandener Vorbilder, sondern eine noch wirksame lebendige Tradition der Opferriten des Alten Reiches als Grundlage ihrer Aufnahme in die Opferszenen der Thebanischen Gräber angenommen werden darf.

Dem entspricht es, daß die beste und vollständigste bekannte Ritendarstellung eines Thebanischen Grabes der frühesten 18. Dynastie angehört (Taf. XIII, 1). Sie findet sich im Grabe des Ennane (Nr. 81) aus der Zeit Amenophis' I. auf der Nordwand des Längsraumes und ist, wie in dem oben angeführten Beispiel aus Berscheh, in zwei Streifen übereinander angeordnet, die sich unterhalb der großen Opferliste befinden. Der obere Streifen enthält den Speisungszyklus, der untere die Reinigungsriten, beidemal genau in der oben beschriebenen Normalanordnung. Die einzige Abweichung von dieser traditionellen Form besteht in der Ersetzung des üblichen Opferkastens durch einen niedrigen Tisch mit Speisen am Beginn des Speisungszyklus und der Staffeln der drei in Hakerstellung knieenden Priester, die in älterer Zeit nicht gebräuchlich ist, jedoch dem Kunststil des Neuen Reiches entspricht. Diese genaue Anknüpfung an die Überlieferung in der Wiedergabe der Opferriten entspricht dem Gesamtcharakter des Grabes, das sowohl in seiner architektonischen Gestaltung mit offener Pfeilerhalle wie in Inhalt und Stil seiner sonstigen Darstellungen ganz am Anfang der Thebanischen Entwicklung im Neuen Reiche steht und eine starke Beeinflussung durch die Grabgestaltung des Mittleren Reiches erkennen läßt. Wir dürften daher kaum fehlgehen, wenn wir die sonst nur selten zu beobachtende Anordnung der beiden Ritenzyklen in zwei übereinanderliegenden Streifen ebenfalls auf eine durch das Beispiel von Berscheh nachgewiesene spezifische Tradition des Mittleren Reiches zurückführen.

Diese Anordnung ist in Theben noch in Grab 123 (Amenemhet) nachzuweisen, das der Zeit Thutmosis III., also ebenfalls der ersten Hälfte der 18. Dynastie, angehört²⁾. Hier ist der Ort der Anbringung im Grabe ungewöhnlich. Denn die sehr groß angelegte Opferszene, zu der die Wiedergabe der Riten gehört, füllt die ganze linke Hälfte der Rückwand des Querhauses, wo sich sonst in dieser Zeit die Darstellung des Gelages oder ein Königsbild zu befinden pflegt. Im übrigen aber folgt die Darstellung, soweit sie erhalten ist, fast vollständig der Tradition. Im oberen Streifen war augenscheinlich der Speisungszyklus genau im Normal-schema wiedergegeben, wobei in diesem Falle auch am Anfang der Opferkasten in der üblichen Form erscheint. Zwar ist die Figur des Ritualvorlesers, der im Normaltyp auf den Weihenden

¹⁾ Vgl. *Beni Hassan* I 17/8; 20; 35; *Meir* II 10.

²⁾ NAVILLE, *Deir el Bahari* IV, pl. 109/10.

¹⁾ DAVIES, *Tomb of Puimre* II, pl. 58.

²⁾ Publikation wird von SÄVE-SÖDERBERGH im Rahmen der Theben-Serie des Griffith-Instituts, Oxford, vorbereitet.

folgt, und der erste der drei in Hakerstellung knieenden Priester zerstört, doch kann an ihrer Ergänzung kaum ein Zweifel bestehen. Im Streifen der Reinigungsriten ist vor dem Ritus des *rdj-t kbbw* ein kleiner Tisch mit Brot und Bier zugefügt. Am Schluß der Reihe folgt auf den Räuchernden ein Weihender. Leider ist der Gestus des hinter diesem stehenden Mannes zerstört, doch haben wir ihn wahrscheinlich zur Figur des an dieser Stelle nach dem Normal-schema zu erwartenden Ritualvorlesers zu ergänzen, da die sonst noch an diesem Platz in Frage kommenden Zusatzriten des Gänseopfers und des Bringens des Rinderschenkels anschließend ohnehin noch durch drei weitere Figuren vertreten werden und der unterste Streifen des Gesamtbildes darüber hinaus mit einer Reihe weiterer derartiger Gabenträger gefüllt ist. Die Figur des Weihenden ist also aller Wahrscheinlichkeit nach nur zusätzlich in den sonst normal gestalteten Reinigungszyklus eingeschaltet, um dessen Länge der des darüberstehenden Speisungszyklus anzugleichen, der hier eine größere Ausdehnung hat, weil die in Hakerstellung knieenden Priester nicht wie in Grab 81 gestaffelt sind.

Ähnliche dem alten Normaltyp der Darstellung der Opferriten mehr oder weniger genau folgende Darstellungen dürften in den Thebanischen Gräbern der frühen 18. Dynastie, nach den erhaltenen Resten zu urteilen, noch häufiger gewesen sein, doch sind viele von ihnen so stark zerstört, daß keine Einzelheiten des Darstellungstypus mehr erkennbar sind, sondern nur eben noch das Vorhandensein der Riten überhaupt festgestellt werden kann¹⁾. Zahlreiche andere Beispiele dürften uns ganz verlorengegangen sein.

Wie schon in alter Zeit sind auch in Theben die beiden Zyklen der Speisungs- und der Reinigungsriten öfters auf die beiden Seitenwände des Hauptkulturraumes verteilt worden. Ein Beispiel hierfür bietet das Grab des Amenemhet (Nr. 82) aus der Zeit Thutmosis III. (Abb. 6/7). Leider sind hier beide Darstellungen nicht vollständig erhalten, so daß nur begrenzte Aussagen über ihre Entsprechung gegenüber dem Normaltyp oder dessen Variation möglich sind. Auf der Nordwand der bei Amenemhet den Längsraum abschließenden Kapelle ist der ganze Speisungszyklus bis auf die einleitende Zeremonie der Opferzuweisung, bei der ein Knieender seine Hände auf den Opferkasten hält, deutlich erkennbar. Diesen Ritus, der normalerweise die Reihe einleitet, dürften wir mit ziemlicher Sicherheit an dem zerstörten Anfang des Streifens zu ergänzen haben. Zwischen ihm und dem Ausrufer der Speiseliste, mit welchem sich die normale Darstellung der Riten des Speisungszyklus fortsetzt, ist noch Platz für eine ganz zerstörte Figur, dann folgt ein Stehender, dessen zerstörte Hände nach vorn gestreckt waren. In ihm dürften wir einen Mann beim Gänseopfer zu erkennen haben, während in der Lücke vorher wahrscheinlich ein Mann mit einem Rinderschenkel zu ergänzen ist. Diese beiden allgemeineren Figuren werden gern als Füllbilder an beliebiger Stelle in die Reihe der spezifischen Riten eingeschoben, wofür gleich die gegenüberliegende Wand der Kapelle des Amenemhet ein Beispiel liefert. Sie können aber keinesfalls den Ritenzyklus einleiten, so daß die Ergänzung des Ritus der Opferzuweisung am Anfang des Streifens auch unter diesem Gesichtspunkt gefordert erscheint.

Etwas stärker als der Speisungszyklus auf der Nordwand ist die ihm auf der Südwand gegenüberstehende Darstellung des Reinigungszyklus, die fast vollständig erhalten ist, variiert. An erster Stelle steht hier der Ritus der Wasserspende, bei dem freilich nicht mehr ersichtlich ist, welche seiner beiden Formen (das *rdj-t kbbw* oder das *sꜥ*) dargestellt war (Abb. 7). Auf alle Fälle ist jedoch entgegen dem Üblichen hier nur eine abgebildet worden. Statt dessen sind hinter

¹⁾ So z. B. auf der Südwand des Längsraumes im Grab des Senmut. (Bei Wandbezeichnungen wird stets der Grabeingang im Osten angenommen).

dem Ritus des Räucherns, der auf die einleitende Wasserspende folgt, drei Füllfiguren von Leuten mit Rinderschenkel und Gänsen eingeschoben. Weiterhin tritt an Stelle der Normal-

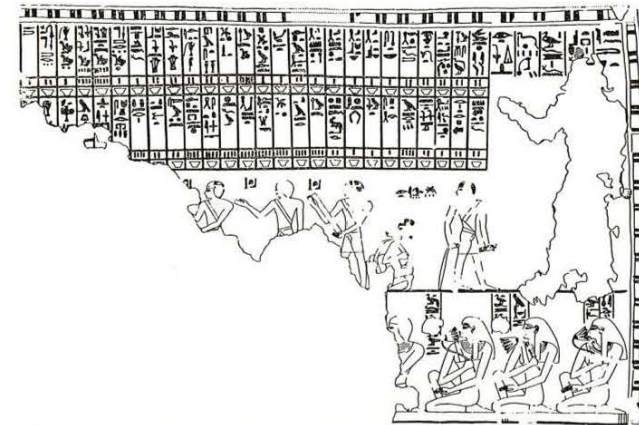


Abb. 6. Opferszene auf der Nordwand der Kapelle im Grab des Amenemhet (Nr. 82).
Nach GARDINER

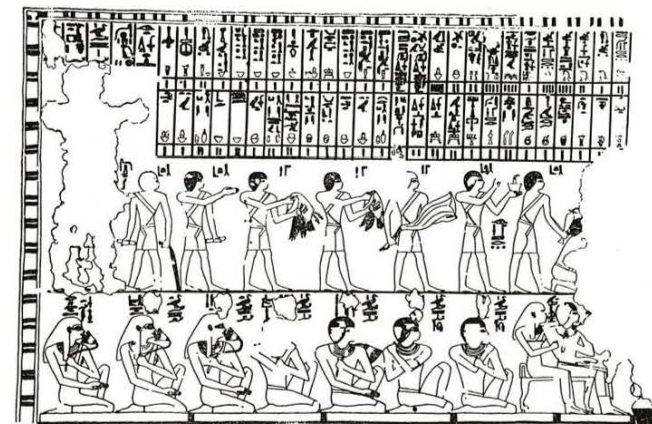


Abb. 7. Opferszene auf der Südwand der Kapelle im Grab des Amenemhet (Nr. 82).
Nach GARDINER

darstellung des Ritualvorlesers ein Mann in der Haltung eines Weihenden auf, der nur in seiner gesenkten Hand eine geschlossene Papyrusrolle trägt. Diese Umformung ist aus dem Wunsche zu erklären, der Figur des Ausrufers der Opferliste in dem auf der anderen Wand abgebildeten

Speisungszyklus die zweite Form des Ritus der Opferzuweisung, die mit der Darstellung des Ausrufens der Speisliste häufig wechselt, als Pendant gegenüberzustellen. Am Schluß ist in Angleichung an den Speisungszyklus noch der Ritus der Spurenverwischung angefügt, der durch die gedrängte Anordnung auch innerhalb der Komposition dieses Grabes deutlich als sekundäre Zutat gekennzeichnet wird. Am Schluß stand in beiden Bildern eine große Figur eines Weihenden im Maßstab der Figur des die Speisung empfangenden Toten selbst. Die hier vorliegende Eingliederung der spezifischen Opferriten in kleinen Figuren unterhalb der Opferliste in eine einfache Speisungsszene größeren Maßstabes ist in den Thebanischen Gräbern die Normalkomposition.

Ähnliche den Normaldarstellungen des Speisungs- und Reinigungszyklus trotz mancherlei Variationen im großen Ganzen entsprechende Wiedergaben der Opferriten finden sich aus der Zeit Thutmosis III. noch in den Gräbern 61, 84, 125 und 241, wobei freilich in allen Fällen eine teilweise Zerstörung der Bilder genaue Aussagen über viele Einzelheiten ihrer Gestaltung unmöglich macht. Seit der Mitte der 18. Dynastie wird dagegen ein plötzliches auffallendes Zurücktreten der Opferritendarstellungen erkennbar. Die verhältnismäßig wenigen noch feststellbaren Beispiele lassen außerdem eine zunehmende Verkürzung und Verwirrung der Ritenwiedergabe beobachten.

Ein charakteristisches Beispiel hierfür bietet das Grab des Menena (Nr. 69) aus der Zeit Thutmosis IV. (Taf. XIII, 2)¹⁾. Die dortige Darstellung der Opferriten fällt schon dadurch aus der üblichen Ordnung heraus, daß sie nicht in der Kapelle oder am Westende des Längsraumes, sondern auf der Nordhälfte der Westwand des Querraumes angebracht ist und nicht unterhalb der Opferliste in die Speisungsszene eingegliedert, sondern ihr nur neben einem Gabenträgerstreifen äußerlich angefügt wird. Ebenso singulär ist die Auswahl und Reihenfolge der Riten des *st*, der knieenden Priester in Hakerstellung, die hier außerdem zu viert statt wie sonst regelmäßig zu dritt auftreten, und des Ausrufers der Speisliste.

Im ganzen erhält sich die Wiedergabe des Reinigungszyklus länger als die Darstellung der Speisungszeremonien²⁾. So werden schon im Grab des Rechmire trotz des gewaltigen Umfangs der dort am Westende des ansteigenden Längsraumes in vier Streifen übereinander angebrachten Opferszenen nur die Reinigungsriten wiedergegeben, die dabei auf zwei Streifen verteilt sind³⁾. Als Anlehnung an den Speisungszyklus ist in dieser Darstellung die Ersetzung des Opfertisches im Ritus des *st* durch den Opferkasten zu betrachten. Diese Zusammenfassung von Opferzuweisung und Wasserspende, die schon im MR nachzuweisen ist, gewinnt in der Folgezeit als abgekürzte Wiedergabeform für das Gesamt ritual besondere Bedeutung.

Auch im Grab des Ramose aus der Zeit Amenophis III. bildet der hier in Normalreihenfolge wiedergegebene Reinigungszyklus den Kern der Opferritendarstellung (Abb. 8). Ihm ist am Ende der Ritus des Verwischens der Fußspuren zugefügt, der eigentlich den Speisungszyklus abschließen sollte, und am Anfang befindet sich die Darstellung des Ausgießens von Wasser auf den Opferkasten, die schon im Grab des Rechmire zu sehen war. Während sie dort jedoch den Ritus des *st* als Variante vertrat, steht sie im Grab des Ramose neben seiner korrekten Darstellung, die sich an der ihr herkömmlicherweise zukommenden zweiten Stelle des Reinigungszyklus selbst befindet.

¹⁾ Ein weiteres Beispiel findet sich in Grab 66 aus der gleichen Zeit.

²⁾ Eine leider unvollständig erhaltene Opferritendarstellung, die man als Variation des Speisungszyklus ansehen kann, erscheint auf der Außenwand von Grab 107 aus der Zeit Amenophis' III.

³⁾ DAVIES, *Tomb of Rechmire*, pl. II 91; 108. Eine Kurzform des Speisungszyklus findet sich unter den Riten vor der Statue, II 101.

Der Opferzuweisung und Wasserspende kombinierende Ritus, der bei Ramose an erster Stelle der Ritenreihe steht und dort offensichtlich schon von einer bloßen Variante des *st*-Ritus zu selbständiger Bedeutung aufgerückt ist, wird in der 19. Dynastie bevorzugt verwendet und vertritt meist die Darstellung der Opferriten allein¹⁾. Nur in seltenen Fällen sind noch ausführlichere Wiedergaben des alten Opferrituales feststellbar. So befand sich im Grab des Bekenchons (Nr. 35) aus der Zeit Ramses II. am Süden der Ostwand des Querraumes eine große Opferszene mit einem langen Ritenstreifen, von dem aber nur am Anfang und Ende geringe Reste erhalten sind, so daß die Einzelheiten seiner Gestaltung nicht bestimmt werden können. Ein

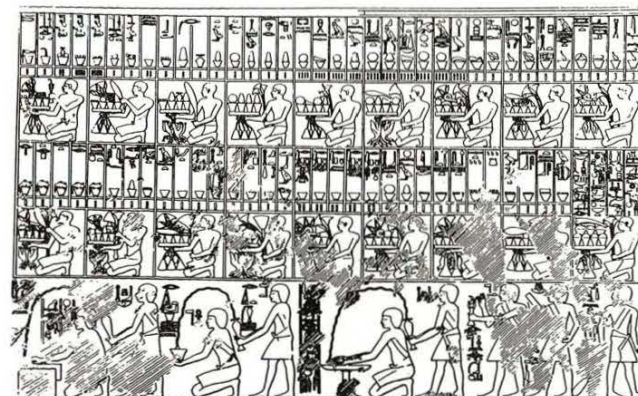


Abb. 8. Opferriten aus dem Grab des Ramose. Nach DAVIES

weiteres Beispiel bietet das nahegelegene Grab des Zanufer (Nr. 158) aus der Zeit des Merneptah. Hier ist in einer Opferszene auf der Westwand des Querraumes nördlich des Durchganges zum Längsraum hinter der Darstellung des für die Ramessidenzeit typischen Ritus des Ausgießens des Wassers auf den Opferkasten, der oben besprochen wurde, noch eine korrekte Wiedergabe des *rdj-t kbbw* erhalten, bei dem das Wasser in einen Napf gegossen wird. Der Anfang der hier abgebildeten Ritenreihe entspricht also der Darstellung im Grab des Ramose. Leider ist der Rest der Szene zerstört, so daß nicht mehr festgestellt werden kann, ob weitere Riten folgten und etwa hier noch einmal eine vollständige Darstellung des Reinigungszyklus vorlag, wie sie bei Ramose erscheint. Auf alle Fälle müssen aber diese letzten vereinzelt Beispiele als Ausnahmen angesehen werden, während der Gesamtbefund der Ramessidengräber unbezweifelbar von einem sonst allgemeinen Verfall der Tradition der alten Opferriten zeugt.

Das in dem Zurücktreten der alten Opferriten erkennbar werdende Aufgeben alter Traditionen im Verlaufe der 18. Dynastie ist nicht nur in diesem Spezialfalle zu beobachten, sondern Kennzeichen einer allgemeinen Wandlung der Grabausschmückung, die sich in jener Zeit vollzieht. Entsprechende Erscheinungen sind auch in den Darstellungen des feierlichen Mahles festzustellen, das der Grabherr im Kreise seiner Angehörigen zu sich nimmt. Die Darstellung

¹⁾ So in den Gräbern 178 und 265 aus der Zeit Ramses' II. und in Grab 23 aus der Zeit des Merneptah.

dieses gemeinsamen Mahles in Grab 343 des Pahekamen (Taf. XIV, 1) aus der Zeit Thutmosis III. ist im Grunde nur eine Kombination von Speisungsszenen ältesten Stiles, die nur durch die eingefügte Musikkapelle zu einer Gelageszene verknüpft werden. Sie entspricht damit dem Charakter der entsprechenden Darstellungen in den Mastabas des Alten Reiches, deren enge Verbindung mit der Speisung von JUNKER, *Giza* III S. 58 f. dargelegt worden ist. Außerdem läßt sich die Darstellung bei Pahekamen mit den Abbildungen auf zahlreichen abydenischen Denksteinen in Verbindung bringen, die neben dem Stifter der Stele auch eine Anzahl von Verwandten und Freunden beim gemeinsamen Opfermahle zeigen. Der untere Streifen entspricht ganz dem Opfer des Grabherren an verstorbene Vorfahren, wie es etwa im Grabe des Amenemhet (Nr. 82) abgebildet ist¹⁾, nur daß bei Pahekamen an die Stelle des Grabherren ein Diener gesetzt ist. Der Sinn der Gesamtdarstellung ist jedenfalls offensichtlich, den Toten im Genuß seiner Opfergaben und in ewiger Vereinigung mit seinen Angehörigen zu zeigen.

Schon seit der Zeit Thutmosis III. aber tritt an die Stelle dieses Totenmahles die Abbildung eines irdischen Gelages, wie es anlässlich des „schönen Festes vom Wüstental“ und bei anderen Gelegenheiten in den Gräbern tatsächlich gefeiert wurde und in diesem Zusammenhange von SCHOTT eingehend behandelt worden ist²⁾. In vielen dieser Gelageszenen läßt noch die Darstellung eines regulären Opfertisches vor dem Grabherren die alte Verbindung dieser Bilder mit der Speisung erkennen. Vor diesem Opfertisch ist häufig noch die Figur eines Weihenden wiedergegeben, so daß dieser Teil des Gelagebildes dann für sich allein betrachtet eine reguläre Speisungsszene darstellt. Doch geht diese Verbindung allmählich verloren. Der alte Opfertisch mit den Brothälften wird immer kleiner und verschwindet schließlich ganz, ja selbst die traditionelle Form des einfüßigen runden Tisches wird vielfach aufgegeben und durch die Darstellung eines rechteckigen vierfüßigen Speisetisches ersetzt oder es steht sogar überhaupt kein Tisch vor dem Grabherren. An Stelle der aus der Speisungsszene entlehnten Figur des Weihenden in feierlicher Tracht und Haltung bevorzugt man jetzt das anmutige Bild einer Tochter des Grabherren, die ihm eine Trinkschale oder ein Blumenengewinde überreicht, wie es den von SCHOTT untersuchten Bräuchen des „schönen Festes vom Wüstental“ entspricht. Vor allem aber wird nunmehr in der Gesamtdarstellung des Gelages die realistische Schilderung seines irdischen Milieus, des Benehmens der Gäste, ihrer Bewirtung durch Diener und Dienerinnen, der Musikanten und Tänzerinnen, der Haustiere unter dem Stuhl des Grabherren und seiner Gattin und ähnlicher Einzelheiten der Erfahrungswirklichkeit das Wesentliche. Die ursprüngliche Darstellung des feierlichen Opfermahles, das der Grabherr im Kreise seiner ebenfalls als verstorbene gedachten Angehörigen und Freunde auf Grund der ihm aus seiner Totenstiftung gespendeten Gaben genießt, ist also zur Abbildung eines irdischen Festes geworden, das der Grabherr bei Lebzeiten feiert und das seine überlebenden Angehörigen nach seinem Tode zu seinem Gedächtnis in seinem Grabe begehen, wobei man selbst an der drastischen Darstellung des Unwohlseins, das einen Teilnehmer infolge zu reichlichen Genusses der Speisen und Getränke überfällt, keinen Anstoß nimmt.

Hier fallen Diesseits und Jenseits, die in der Grabausschmückung des Alten und Mittleren Reiches und noch der frühen 18. Dynastie untrennbar ineinander übergehen, erstmals ganz deutlich auseinander. Wenn auch die Beischriften noch gelegentlich das Bild ausdrücklich auf die Zeit nach dem Tode des Grabherren beziehen, so hat doch in der Gestaltung der Darstellung das irdische Vorbild unverkennbar über die Ewigkeitsbedeutung den Sieg davon-

¹⁾ GARDINER, *Tomb of Amenemhet*, pl. 7.

²⁾ SCHOTT, *Das schöne Fest vom Wüstental* (Abb. Akad. d. Wiss. Mainz, 1952, Nr. 11).

getragen. Diese Wandlung aber ist nicht nur äußerlich formal, sondern bedeutet eine Sinnverschiebung. Denn durch die Verwandlung des feierlichen Mahles zu einer weltlichen Festdarstellung steht nunmehr nicht mehr wie früher im Mittelpunkt der Grabherr, der die Opfergaben seiner Totenstiftung genießt und seinen Angehörigen daran Anteil gibt, sondern die Szene empfängt ihre Sinngebung von den Lebenden her, die das dargestellte Fest noch wirklich feiern können. Sofern der Grabherr nicht mehr unter diesen weilt, sondern schon gestorben ist, gerät er damit gewissermaßen in Abhängigkeit von dem realen Festvollzuge durch die Lebenden, die ihm nun ihrerseits an ihrem irdischen Gastmahl im Geiste Anteil geben. Nicht seine Person, sondern der Festvollzug als solcher wird zum Hauptgegenstand der Darstellung.

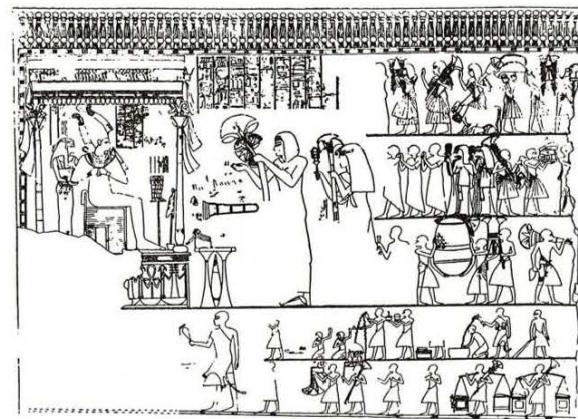


Abb. 9. Osirisverehrung im Grabe des Neferhotep. Nach DAVIES

Infolge dieser Akzentverschiebung in der Sinngebung der Gelagebilder kann es dazu kommen, daß die Szene des Gastmahles in Grab 45 aus der Zeit Amenophis II. von einem Wiederbenutzer des Grabes aus der Ramessidenzeit dahin umgewandelt wird, daß die Person des Grabherren getilgt und durch ein Bild der Göttin Mut ersetzt wird, wie aus der erhaltenen Beischrift ersichtlich ist¹⁾. An diese richtet sich nunmehr die Weihehandlung. Diese Umdeutung ist als solche vereinzelt, doch bildet sie nur eine besonders markante Parallele für die schon seit der zweiten Hälfte der 18. Dynastie konstatierbare, rasch fortschreitende Verdrängung der Darstellungen der Speisung des Grabherren durch Bilder, die diesen selbst beim Opfer vor Osiris und anderen Göttern zeigen.

Ein besonders charakteristisches Beispiel bietet das Grab des Neferhotep (Nr. 50) aus der Zeit des Haremhab (Abb. 9), wo der Grabherr auf der Rückwand des Querraumes neben dem Durchgang zum Längsraum beim Opfer vor Osiris abgebildet ist. An dieser Stelle befindet sich im frühen Neuen Reich regelmäßig eine Darstellung der Speisung des Toten oder ein Bild des thronenden Königs, von dem der Grabherr Ehrungen empfängt. Eine solche Königsdarstellung

¹⁾ Vgl. DAVIES, *Seven Private Tombs at Kournah*, pl. 4.

ist bei Neferhotep auch in der Tat noch auf der anderen Seite des Durchganges angebracht, und das Götteropfer ist diesem Bilde durchaus parallel gestaltet. Außerdem befindet sich eine Speisungsszene kleinen Maßstabes unter dem Bilde des Opfers vor Osiris. Ihr ist noch eine Ritenreihe in ungewöhnlicher Darstellungsform angefügt, die an die Ritendarstellung im Grabe des Menena erinnert. So ist die Ablösung des einen durch das andere Darstellungsmotiv in diesem Falle besonders deutlich greifbar. Dabei wird die Komposition im großen gar nicht geändert. Die Züge von Angehörigen oder Gabenträgern, die sich vorher auf die Szene der Speisung des Grabherren zubewegten, werden jetzt von diesem dem Götteropfer zugeleitet. Diese Umwandlung des Sinns der Darstellung bei Beibehaltung ihres Kompositionsschemas wird durch einen Vergleich der eben besprochenen Götteropferszene aus dem Grabe des Neferhotep mit der an der gleichen Stelle der Grabanlage auf der Nordhälfte der Rückwand des Querraumes neben dem Durchgang zum Längsraum angebrachten großen Speisungsszene alten Stiles aus dem Grabe des Pahekamen aus der Zeit Thutmosis III. (Taf. XIV, 2) besonders anschaulich, in welcher die Dienerzüge mit ihren Gaben auf den am Opfertisch thronenden Grabherren zuschreiten¹⁾.

Diese allmähliche Ersetzung der Speisungsszenen durch Opfer, die der Grabherr selbst den Göttern darbringt, ist ein vielschichtiger, komplizierter Vorgang, dessen ausführliche Darstellung im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes unmöglich ist²⁾. Denn nur durch eine genaue statistische Erfassung und ins einzelne gehende Beschreibung des Gesamtbestandes an Szenen der Speisung des Grabherren und von Götteropfern unter besonderer Berücksichtigung ihrer Anbringungsstellen wird die allmähliche Verdrängung der Speisungsszenen durch die Götteropfer deutlich. In diesem Prozeß verschwinden die Speisungsdarstellungen niemals völlig, werden jedoch an untergeordnete Plätze verwiesen und immer geringer an Zahl, während die Szenen von Opfern vor verschiedenen Göttern sich immer weiter ausbreiten. Am Anfang der 18. Dynastie findet sich nur das mit dem „schönen Fest vom Wüstental“ zusammenhängende Brandopfer ziemlich regelmäßig neben dem Eingang, sowie öfters eine Verehrung des Osiris und Anubis im oberen Halbrund der Stele, die wohl noch an die abydenische Tradition dieser Stelen anknüpft. Neben den letztgenannten Götterverehrungen stehen auf der Süd- und Nordwand des Querraumes noch häufig Speisungsszenen.

Die Ausbreitung der Götteropferdarstellungen geht nun ganz regelmäßig vor sich. Zuerst erobern sie die Architrave über dem Eingang und dem Durchgang zum Längsraum, wo zu Beginn der 18. Dynastie noch häufig Opferformeln stehen. Seit der Zeit Thutmosis IV. werden immer häufiger Scheintür und Stele an den Nebenkultstellen des Querraumes ganz aufgegeben und durch große Bilder der Verehrung des Osiris ersetzt. Die Osirisverehrung wird ferner über der Statuennische an der Hauptkultstelle angebracht. Sie dringt auf das Westende der Südwand des Längsraumes vor³⁾, und schließlich erscheinen ziemlich regelmäßig an beiden Westenden

¹⁾ Auch in der Einzelgestaltung der Gabenträgerzüge ist zu Beginn der 18. Dynastie noch eine vielfältige Anknüpfung an die Tradition des Alten Reiches, besonders der 6. Dynastie, zu erkennen, die später verlorengeht.

²⁾ Sie wird in der von mir vorbereiteten umfassenden Darstellung des Gesamtbestandes der Opferszenen erfolgen.

³⁾ Dort findet sie sich vereinzelt schon in der Zeit Thutmosis' III. Diese dem sonst zu beobachtenden allgemeinen Gang der Entwicklung vorauslaufenden Darstellungen erklären sich wahrscheinlich aus einem Zusammenhang mit der auf der Südwand des Längsraumes unter dem Begräbniszuge meist angebrachten Darstellung der Abydosfahrt. Ein solcher Zusammenhang ist auch bei den auf der Schmalwand des Querraumes dargestellten Osirisverehrungen zu erkennen.

der Seitenwände des Längsraumes oder in der Kapelle beiderseits der Statuennische Götteropfer, desgleichen auf der Rückwand des Querraumes beiderseits des Durchganges, wo sich früher ebenso regelmäßig die Speisungsszenen oder Königsdarstellungen befanden. Zuletzt wird auch auf den Innenwänden der Statuennische die Speisung des Toten von Bildern der Götterverehrung verdrängt.

In dieser allmählichen Zurückdrängung der Speisungsszenen durch Darstellungen von Opfern, die der Grabherr selbst den Göttern darbringt, kommt eine grundlegende Veränderung der Jenseitsanschauung zum Ausdruck: Das Leben nach dem Tode beruht jetzt nicht mehr auf dem gesicherten Genuß der aus der Totenstiftung gelieferten Gaben im Glanze der auf Erden erworbenen Würde, sondern hängt von göttlicher Gnade ab, um die sich der Mensch im Leben wie im Tode bemühen muß. Ein überaus charakteristisches, wenn auch in seiner besonderen Eigenart vereinzelt bleibendes Beispiel dieses Wandels der Grundeinstellung bietet die Sarkkammer von Grab 323 aus Deir el-Medineh¹⁾. Auf ihren beiden Seitenwänden sind zwei Gelageszenen abgebildet. Sie zeigen formal den traditionellen Kompositionstyp, bei welchem mehrere Reihen von Gelageteilnehmern der in größerem Maßstab wiedergegebenen Figur des am Opfertisch sitzenden Hausherrn gegenüber sitzen. Jedoch erscheint in ihnen nicht der Grabherr an der ihm zukommenden Stelle, sondern dieser Platz wird in dem einen Bilde von dem falckenköpfigen Sokar, in dem anderen von Osiris und der Göttin des Westens eingenommen. Besonders im letztgenannten Falle ist die Nachahmung der üblichen Darstellung des Grabherren mit seiner Frau ganz offensichtlich. Diese in eine völlig transzendente Welt transponierten Gelageszenen bilden den Gegenpol zu den zur Abbildung eines rein irdischen Festes verweltlichten Darstellungen der späteren 18. Dynastie. Sie zeigen den schon oben bei der Besprechung dieser Bilder gekennzeichneten Auseinanderfall von Diesseits und Jenseits und die damit in Zusammenhang stehende Verdrängung des Grabherren aus dem Mittelpunkt des Geschehens mit krasser Deutlichkeit. Im Gegensatz zu der den Tod negierenden „Verewigung“ des Lebens, die zu Beginn der 18. Dynastie aus der Grabausschmückung des Alten und Mittleren Reiches übernommen worden war, stehen nunmehr realistischen Bildern irdischer Feste transzendente Darstellungen gegenüber, die in eine von allem Wirklichen weit entfernte Welt des Glaubens hinführen.

Die bei der Gelageszene nur in einem vereinzelt Falle durchbrechende Abwendung vom Irdischen ist bei einem anderen Darstellungsmotiv auf breiter Materialbasis zu verfolgen: Dies ist die Speisung des Toten durch die Sykomorengöttin, die um die Mitte der 18. Dynastie als Ergänzung der langsam zurücktretenden Speisungsszenen und ihrer alten Opferriten aufkommt. Den ganz im Irdischen wurzelnden Ausgangspunkt dieses Darstellungsmotivs hat uns ein Bild im Grabe des Sebekhotep (Nr. 63) aus der Zeit Thutmosis IV. erhalten (Taf. XV, 1). Dort befindet sich auf der Nordwand des Längsraumes ein Bild des Gartens mit dem von Baumreihen umgebenen rechteckigen See, das sich als Ganzes betrachtet in keiner Weise von den zu Beginn der 18. Dynastie sehr häufigen irdischen Gartenbildern in den Thebanischen Gräbern unterscheidet. In diesem seinem Garten wird der Tote beiderseits des Sees im Schatten eines Baumes sitzend dargestellt. Vor ihm steht jeweils die aus ihrem Baum hervorwachsende Sykomorengöttin und überreicht ihm Speisen und Wasser. Dies Bild hat in seinem Gesamtcharakter nichts von einer ins Transzendente führenden religiösen Darstellung an sich, sondern steht auf einer Stufe mit der Poesie des Liebesliedes eines Turiner Papyrus, in welchem neben anderen Garten-

¹⁾ Publ. *Fouilles à Deir el Medineh II*, 1923/24, S. 80—6, Taf. 24.

bäumen auch die „kleine Sykomore“ redend und handelnd auftritt¹⁾. Die Darstellung der Baumgöttin ist hier offensichtlich nur eine Allegorie der wohlthätigen Wirkung des Gartens.

Dieser ursprünglichen Einstellung entspricht es, daß die Sykomorengöttin in dem ebenfalls aus der Zeit Thutmosis IV. stammenden Grabe des Nacht unterhalb der Scheintür als kleine Nebenfigur wie eine Dienerin neben anderen Gabenträgern seitlich des Opferhaufens erscheint und überhaupt nur durch das Baumzeichen auf ihrem Kopf als Göttin erkennbar wird²⁾. Sie wirkt hier als Parallelbildung zu den allegorischen Göttern des „Kornes“, des „Meeres“ und dgl., die in den Tempeln des Alten Reiches dem König ihre Gaben darbringen, und vertritt die in diesem Grabe wohl seiner Kleinheit wegen fehlende ausführliche Darstellung des Gartens, dessen „Gaben“ sich der Grabherr auf diese Weise sichern will.

Auch im Grabe des Userhet (Nr. 51) aus der Zeit Sethos I. (Taf. XV, 2) überwiegt noch der allegorisch-irdische Charakter der Szene: Der Tote sitzt bequem im Schatten des Baumes, dessen realistische Auffassung durch die reizenden Genrebilder von kleinen an seinen Früchten pickenden Vögeln unterstrichen wird. Die Göttin, die wiederum durch das Zeichen auf ihrem Kopf als solche gekennzeichnet wird, steht vor dem Grabherren in der Haltung eines Totenpriesters und läßt die Gesamtdarstellung damit ganz deutlich als Variante der traditionellen Speisungsszene erscheinen. Nur der große Maßstab des die ganze Schmalwand des Querhauses füllenden Bildes weist darauf hin, daß seine Bedeutung inzwischen über den Rang einer poetischen Allegorie des Genusses der Annehmlichkeiten des Gartens hinausgewachsen ist. Allein diese Vergrößerung des Maßstabes und die ihr zuliebe vorgenommene Weglassung des übrigen Gartens unterscheidet im Grunde diese Darstellung von dem oben behandelten Bilde aus dem Grabe des Sebekhotep.

Das gleiche gilt für die etwa gleichzeitige Darstellung in Grab 278 (Taf. XVI, 1), die mit dem Bilde des Sebekhotep gemeinsam hat, daß die Göttin aus dem Baume selbst hervorwächst. Würde man sich hier auf einen Vergleich der beiden Wiedergaben des Motivs der vor dem Toten stehenden Baumgöttin beschränken, so wäre kaum ein wesentlicher Unterschied zu erkennen, und doch ist der Geist der beiden Darstellungen völlig verschieden: Bei Sebekhotep ist die Szene der Sykomorengöttin als kleines Detail zur allegorischen Belebung in die große Komposition des Gartenbildes eingegliedert. In Grab 278 dagegen ist die Sykomorenszene diesem Zusammenhang enthoben und füllt in großem Maßstab ausgeführt für sich allein die Schmalwand des Querhauses. Durch diese Ablösung von ihrer natürlichen Grundlage verliert die Darstellung der aus dem Baume aufwachsenden Göttin den Charakter einer bloßen Allegorie und gewinnt die Bedeutung eines religiösen Bildes, das die Versorgung des Toten von der Bindung an irdische Opferspenden befreit und statt dessen dem gnadenreichen Wirken einer übersinnlichen Macht anheimstellt. Während bei Sebekhotep die Darstellung des Emporwachsens aus dem Baum das Bild der Sykomorengöttin nur um so fester der Gesamtkomposition des Gartens einfügte, in dem sie einfach ein Baum unter vielen war, hebt diese Darstellungsweise in ihrer vom Gesamtbilde des Gartens losgelösten Wiedergabe in Grab 278 die Sykomorenszene jetzt umgekehrt ins Übersinnliche und läßt die bei Userhet noch sehr deutliche Anknüpfung an den Darstellungstypus der Speisung nunmehr in den Hintergrund treten. Die Göttin hat jetzt

¹⁾ Vgl. SCHOTT, *Liebeslieder* S. 59 f. — Die im Folgenden dargestellte Entwicklung der Sykomorenszene zeigt aufs deutlichste, daß diese ursprünglich nichts mit der Versorgung des toten Königs durch die Baumgöttin zu tun hat, die sich im Grabe Thutmosis III. findet und auf die Tradition der Pyramidentexte zurückgeht. Das im Grabe Thutmosis III. wiedergegebene Säugen des toten Königs wird nie auf die Sykomorenbilder übertragen.

²⁾ DAVIES, *Tomb of Nacht*, pl. 8/10.

nicht mehr eine dienende Funktion, wie sie ihr im Grabe des Nacht in so deutlich ausgesprochener Weise und noch bei Userhet unmißverständlich zukam, sondern sie ist zur Hauptfigur geworden, der sich nun umgekehrt die Darstellung des Grabherren angliedert und unterzuordnen beginnt.

Vollendet ist die hier angebahnte Entwicklung in Grab 16 aus der Zeit Ramses II. (Taf. XVI, 2): Jetzt kniet der Grabherr demütig vor dem ihn überragenden Baume, um sich die Nahrungsspende von der Sykomorengöttin zu erbitten. Zwar steht diese Darstellung unmittelbar neben einer Speisungsszene des gewöhnlichen Typs und ist durch die beiden Seelenvögel rechts unter dem Baume kompositorisch mit dieser verbunden, doch hat sich der Geist des Sykomorenbildes so grundlegend verändert, daß man ohne Kenntnis der vorangegangenen Entwicklung hier keinen genetischen Zusammenhang bei paralleler Sinngebung mehr erkennen kann, sondern das Nebeneinander der beiden Bilder als Gegenüberstellung irdischer und überirdischer Versorgung des Toten empfinden muß, was zweifellos auch beabsichtigt ist. Dieser Darstellungstypus und diese Sinngabe der Sykomorenszene aber bleibt in der Ramessidenzeit herrschend und ist in zahlreichen Bildern belegt. Auch wenn in diesen Darstellungen der Tote noch einmal neben der Sykomore sitzend erscheint, wie das in Grab 158 aus der Zeit des Merneptah der Fall ist³⁾, wahrt die Szene ihren übersinnlichen Charakter.

In der im Vorstehenden besprochenen Entwicklung der Sykomorenszene ist die Ersetzung des Vertrauens auf ruhigen Genuß der im Grabe aufgehäuften und durch die Totenstiftung garantierten Güter durch ein Gefühl der Abhängigkeit von göttlicher Gnade und die mit dieser Umstellung des Denkens Hand in Hand gehende scharfe Trennung von Diesseits und Jenseits unmittelbar anschaulich geworden. Ein weiteres markantes Kennzeichen dieser Wandlung der Jenseitsanschauung ist das Auftreten von Darstellungen des Totengerichtes. Ihr erstes Beispiel bietet das Grab des Menena aus der Zeit Thutmosis IV., also wiederum die Mitte der 18. Dynastie⁴⁾. Dort erscheint die Totengerichtsszene am Westende der Südwand des Längsraumes, wo vorher die Darstellung der Speisung des Grabherren üblich war⁵⁾. Später ist der bevorzugte Platz des Bildes vom Totengericht der Rückwand des ersten Grabraumes neben dem Durchgang, wo früher ebenfalls die Speisung des Toten oder seine Ehrung durch den König dargestellt wurde. Statt Opfer oder königliche Belohnungen zu empfangen, muß sich der Grabherr also jetzt dem göttlichen Gericht zur Verantwortung stellen.

Als weiteres Symptom der auf das Überirdische gerichteten Einstellung des Totenglaubens erscheint im Grabe des Chaemhet (Nr. 57) aus der Zeit Amenophis III. erstmalig eine Wiedergabe der „Gefilde der Seligen“ in der Art der Vignette zu Totenbuch Kap. 110. In ramessidischer Zeit erlangt diese Darstellung größere Verbreitung, während Abbildungen der Arbeit des Gesindes auf den Gütern des Grabherren immer seltener werden. Hierzu tritt seit der gleichen Zeit Amenophis III. die Aufzeichnung von Totenbuchtexten in den oberirdischen Grabräumen. Sie nimmt in ramessidischer Zeit immer größeren Umfang an und wird gern von Darstellungen der Verehrung mannigfaltiger Dämonen begleitet. Daneben finden sich Bilder der Sonnenbarke, die bisweilen ganze Zyklen bilden, und symbolische Darstellungen des Sonnenunterganges oder -aufganges, die ebenfalls Totenbuchvignetten entsprechen und mit dem Auferstehungsmysterium in Zusammenhang stehen⁶⁾. Dieser allgemeinen Hinwendung zum

¹⁾ Vgl. WOLF, *Die Thebanische Gräberwelt* (Leipziger Äg. Stud., Heft 4), Taf. 13 unten.

²⁾ Vgl. WOLF, *Theb. Gräberwelt*, Taf. 7 oben.

³⁾ Die Totengerichtsszene kann dabei formal an die schon unter Thutmosis III. an dieser Stelle vereinzelt vorkommende Verehrung des Osiris anknüpfen. Während bei dieser aber noch der Zusammenhang mit der irdischen Kultsitte der Abydosfahrt überwog, dominiert jetzt einseitig der Jenseitscharakter.

⁴⁾ Z. B. DAVIES, *Two Ramesside Tombs*, pl. 14.

Übersinnlichen entspricht es, daß die frühere Darstellung des Opfers vor dem zum Eingang hereinscheinenden Sonnenlicht durch ein Opfer vor dem unter einem Baldachin thronenden Sonnengott ersetzt wird, wodurch diese ursprünglich mit dem „schönen Fest vom Wüstental“ in Zusammenhang stehende Kultsitte ebenfalls aus ihrer Verbindung mit der irdischen Wirklichkeit gelöst und dem Zusammenhange der sonstigen ins Transzendente übergreifenden religiösen Szenen unterschiedslos eingegliedert wird.

Während so die Einordnung des Lebens nach dem Tode in eine überirdische Welt auf mannigfaltige Weise mehr und mehr hervorgehoben wird, verschwinden im vorderen Grabraum die Nebenkultstellen mit Scheintür und Stele, in welchen die Fortdauer der Verbundenheit des Toten mit der irdischen Welt besonders sinnfälligen Ausdruck gefunden hatte. Repräsentierte doch die uralte Form der Scheintür die Tradition des Totenglaubens des Alten Reiches, aus dessen Sinngefüge sie gerade den Gedanken des anhaltenden nahen Kontaktes des Verstorbenen mit seinen ihm Opfer spendenden Nachkommen hervorhob. Der Stele aber fiel in den Thebanischen Gräbern der 18. Dynastie vor allem die Funktion zu, als Träger der biographischen Inschrift von Rang und Würde des Toten auf Erden zu zeugen und „seinen Namen im Munde der Lebenden dauern zu lassen“. So werden auch hier die Bindeglieder, die einen möglichst bruchlosen Übergang vom Diesseits zum Jenseits vermitteln sollten, durchschnitten und das Gefühl der Distanz dieser beiden Welten verstärkt. Gegenüber der bereitwilligen demütigen Hingabe an die geheimnisvollen Mächte des Jenseits scheint jetzt der Rückhalt an dem auf Erden verlassenen Leben nicht mehr wesentlich.

Die im Vorhergehenden skizzierte Veränderung der Grabausschmückung und die in ihr erkennbare Umstellung der Jenseitsanschauung ist durch die Episode der Reformation Echnatons und die Amarnazeit weder hervorgerufen noch beeinflusst. Alle oben herausgehobenen wesentlichen Merkmale der Entwicklung: die Verkürzung der alten Opferritenbilder und ihr allmähliches Verschwinden, die Verweltlichung des feierlichen Totenmahles, die Ersetzung der Speisungsszenen durch Götteropfer, das Auftreten der Sykomorengöttin und der Totengerichtsszene, der Gefilde der Seligen und der Totenbuchtexte sowie das Verschwinden von Scheintür und Stele sind sämtlich schon vor Amenophis IV. nachzuweisen, und die Ausschmückung der Thebanischen Gräber setzt zu Beginn der 19. Dynastie an genau dem gleichen Punkte der Entwicklung wieder ein, an dem sie unter Amenophis III. stehengeblieben war. Sie führt die bereits um die Mitte der 18. Dynastie eingeleitete Umgestaltung geradlinig fort und zieht aus den bereits vor Amenophis IV. getroffenen grundsätzlichen Entscheidungen der neuen Einstellung zum Jenseits die letzten Konsequenzen. Der maßgebende Wendepunkt der Gesamtentwicklung aber liegt in der Zeit von Amenophis II. bis zu Amenophis III., also in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts.

Die Geistesrichtung, die sich in dieser Zeit innerhalb von nur etwa zwei Generationen in der Grabausschmückung entscheidend durchsetzt, ist uns bereits 700 Jahre früher aus literarischen Quellen eingehend bekannt. In Grabinschriften der 6. Dynastie und ausführlicher in den „Klagen des Bauern“, vor allem aber in der „Lehre für Merikare“ wird auf das Totengericht Bezug genommen. Zugleich wird im Gespräch des Lebensmüden in der Rede der Seele der Wert der Grabausstattung bezweifelt und statt dessen zum Lebensgenuß angeraten. Zu der Verweltlichung des Opfermahles in den Thebanischen Gräbern der 18. Dynastie bieten die Harfnerlieder der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reiche die Parallele. In jener Zeit entstehen die Sargtexte und die Unterweltsbücher. Die Grabdekoration aber bleibt von dieser großen religiösen Bewegung der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reiche völlig unberührt. Die Gräberbilder des Mittleren Reiches unterscheiden sich zwar in Stil und Einzel-

inhalt erheblich von den Darstellungen des Alten Reiches, doch spiegeln sie nach wie vor die Erwartung eines ewigen Genusses des auf Erden erworbenen Besitzes und Ranges.

Genauso ist der Ausgangspunkt der Grabausschmückung zu Beginn der 18. Dynastie. Dann aber genügen wenige Jahrzehnte in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, um einen grundsätzlichen Wandel der Grabdekoration zu erzielen und die in der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich entstandene Jenseitsanschauung auch in der Grabausschmückung zur Herrschaft zu bringen. Aus dieser Erscheinung können wir erschließen, daß diese bis dahin offenbar nur in begrenzten Kreisen anerkannte Einstellung zum Leben nach dem Tode in jener Zeit allgemeine Gültigkeit erlangt und dem gesamten religiösen Leben ihren Stempel aufprägt. Die Verweltlichung des Totenmahles bleibt dabei wie die Sinnenfreudigkeit der alten Harfnerlieder eine vorübergehende Erscheinung¹⁾, der Gedanke der absoluten Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Gnade und der grundsätzlichen und wesensmäßigen Verschiedenheit von Diesseits und Jenseits aber setzt sich durch. Wird doch sogar der königliche Totenkult in diesem Sinne umgeformt, so daß in den der großen Opferhalle der Hatschepsut mit ihren riesigen Speisungsszenen entsprechenden Räumen in der Südhälfte des hinteren Tempelteiles von Medinet Habu jetzt Ramses III., statt Opfer zu empfangen, bei der Verehrung von Göttern abgebildet wird und Totenbuchbilder und -texte die Wände füllen.



So erschließt uns die Betrachtung der Opferszenen der Thebanischen Gräber einen neuen Einblick in eine der wichtigsten Entwicklungen der Geistesgeschichte des Neuen Reiches, die für das Verständnis vieler Phänomene auf den verschiedensten Gebieten des Kulturlebens dieser Zeit von größter Bedeutung ist. Der volle Umfang der sich hier ergebenden Erkenntnisse wird freilich erst beurteilt werden können, wenn eine vollständige genaue Einzelbearbeitung und Veröffentlichung des Gesamtmaterials vorliegt, bei der im Vergleich der Opferszenen der Thebanischen Gräber mit ihren Vorbildern aus dem Alten und Mittleren Reich auch der Stilwandel der Kunstentwicklung mit in den Kreis der Betrachtung zu ziehen ist. Eine solche umfassende Untersuchung hoffe ich in absehbarer Zeit vorlegen zu können.

¹⁾ Immerhin sind Bilder von Harfenspielern mit beigeschriebenen Texten, die teils wörtlich, teils inhaltlich, den alten Harfnerliedern entsprechen, gerade in der Ramessidenzeit besonders beliebt.

Quelques remarques sur le XVIII^e nome de Haute Égypte

Par JACQUES VANDIER

Le XVIII^e nome de Haute Égypte n'est, certainement, pas un des mieux connus de la vallée du Nil. On sait qu'il s'étendait, au moins à haute époque, sur la rive Est du fleuve, entre le XVI^e et le XXII^e nome. Les limites extrêmes qu'on peut lui attribuer sont, au Nord, el-Hibeh, et, au Sud, Tehneh. Les monuments qu'on a mis au jour sur ce territoire allongé sont peu nombreux¹⁾: quelques tombes, dont les plus anciennes remontent à l'Ancien Empire et dont les plus récentes sont romaines, et quelques temples ruinés, el-Hibeh (XXI^e Dynastie), Kôm el-Ahmar (époque ptolémaïque), el-Siririyeh (XIX^e Dynastie) et Tehneh (époque romaine). Jusqu'à ces derniers temps, notre connaissance du nome venait, avant tout, des listes des temples ptolémaïques et romains, sources principales des notices consacrées, dans les Dictionnaires géographiques de BRUGSCH et de GAUTHIER, au nome lui-même et à ses villes principales. En 1923, KEES, le premier, à notre connaissance, essaya, en réunissant ces documents épars, de mettre en valeur le caractère propre de ce territoire²⁾.

Le premier point qu'il fallait élucider était le nom du nome. L'enseigne représente un faucon dressé sur son pavois, mais offre un certain nombre de variantes. Jusqu'à la XIX^e Dynastie, le faucon a toujours les ailes repliées, et les différences n'affectent que le pavois, lequel est, tantôt, classique , tantôt, incurvé comme une silhouette de barque, le support étant alors, rectangulaire et séparé de la base. A partir de la XIX^e Dynastie³⁾, l'enseigne subit une nouvelle et dernière transformation: le faucon est représenté avec les ailes déployées, et se dresse sur un pavois qui a, régulièrement, la forme classique. Ce faucon , malheureusement, n'est jamais nommé. BRUGSCH⁴⁾ avait proposé de donner à ce rapace le nom de Sépa, et son opinion fut, pendant longtemps, unanimement admise. KEES⁵⁾, après avoir établi que l'hypothèse de BRUGSCH ne pouvait pas être retenue, s'est efforcé de trouver la véritable solution du problème. En se fondant sur les différentes graphies de l'enseigne, aux hautes époques, il a montré que le faucon du XVIII^e nome, en réalité, était, également, adoré⁶⁾ dans le XII^e nome, où il porte le nom d'Anti, et dans le XVI^e nome, à Hébénoû: c'est un dieu guerrier, protecteur des territoires de l'Est, et on le trouve aussi à Memphis, où il est considéré comme Sopdou⁷⁾. Il est possible, enfin, que ce dieu apparaisse dans certains rituels⁸⁾, et, dans ce cas, appartiendrait à une compagnie de quatre divinités, correspondant aux quatre points cardinaux: Horus (Nord), Thot (Ouest), Seth (Sud), et notre faucon, à qui doit être attribué l'Est. KEES a donc raison

¹⁾ PORTER et MOSS, *Topogr. Bibliogr.*, IV, p. 124—33, ne consacrent à cette longue bande de territoire que neuf pages de leur bibliographie, ce qui suffit à prouver l'extrême rareté des documents que nous possédons sur ce nome.

²⁾ ZAS 58 (1923), p. 92—101. Dans la première partie de l'article (moins importante pour notre sujet), KEES (p. 79—91) traite d'Anubis, maître de Sépa, du dieu Sépa et du culte d'Anubis à Toura.

³⁾ CAULFIELD, *Abydos*, pl. 18 (Séthi I); LEPSIUS, *Denkmäler*, III, pl. 198e (Mineptah).


⁴⁾ *Dict. géogr.*, p. 696 et seq.

⁵⁾ *Op. cit.*, p. 92 et seq.; le papyrus Jumilhac (cf. infra, p. 210) confirme cette démonstration de KEES: "Quant à Anubis, maître de Sépa, c'est Anubis qui est dans Héliopolis" (V, 13—4).

⁶⁾ Cf. aussi SETHE et GARDINER, ZAS 47 (1910), p. 51.

⁷⁾ KEES, ZAS 57 (1922), p. 118.

⁸⁾ KEES, ZAS 58 (1923), p. 94.

d'envisager la possibilité d'une identification entre le faucon des textes rituels¹⁾, et celui qui est adoré dans les nomes orientaux de Moyenne Égypte. Le nom du premier de ces deux rapaces est écrit  dans les textes des Pyramides²⁾, mais, d'après KEES, il doit être identifié à un dieu qu'un autre passage des Textes des Pyramides³⁾ appelle Dounânouy. Si le raisonnement de KEES est exact, nous avons, donc, là, le nom du faucon du XVIII^e nome de Haute Égypte. L'hypothèse, car, jusqu'à présent, il ne peut s'agir que d'une hypothèse, est confirmée par d'autres indices, sur lesquels nous reviendrons.

Ce même dieu Dounânouy est cité sur quelques sarcophages du Moyen Empire⁴⁾, et son nom est déterminé, tantôt par deux ailes⁵⁾, tantôt, par un faucon aux ailes déployées⁶⁾. Aussi KEES pense-t-il que le nom du dieu signifie: celui qui étend les ailes.

Personnellement, nous nous demandons s'il ne faut pas voir, dans le déterminatif des Textes des Sarcophages du Moyen Empire, une interprétation secondaire, peut-être fondée sur une méconnaissance du sens primitif de *nmw*, mot qui n'est attesté que dans le nom de notre dieu⁷⁾ et qui n'est même pas signalé, à son ordre alphabétique, par les auteurs du Dictionnaire de Berlin. On ne peut, naturellement, pas affirmer que la langue égyptienne n'a jamais possédé un mot *nmw*, désignant l'aile d'un oiseau, mais il n'est pas interdit de rechercher la possibilité d'un autre sens. Il est difficile, en effet, de ne pas être frappé de l'analogie qui existe entre ce mot *nmw* et le mot *nt*⁸⁾, qui désigne, dès l'époque des Pyramides, les ongles de l'homme et les griffes des animaux sauvages, et, plus tard, les serres d'un oiseau de proie. Le nom du dieu du XII^e nome, s'il doit bien, comme tout semble l'indiquer, se lire Anti⁹⁾, apporte la preuve que *nt* avait, dès le Moyen Empire, au moins, le sens de serre. Il n'est pas impossible qu'il y ait eu, à l'Ancien Empire, à côté du mot *hft*, dont on ne connaît qu'un exemple¹⁰⁾, une forme masculine de *nt*¹¹⁾, et que l'élément *nmw*, que l'on trouve dans le nom divin *Dwn-nmwj*, ait signifié la serre, et non l'aile. Dans ce cas, Dounânouy devrait être compris, non pas comme "celui qui étend les ailes", mais comme "celui qui sort les serres", nom qui conviendrait beaucoup mieux au dieu guerrier des marches de l'Est, et qui l'apparenterait, davantage encore, au faucon Anti du XII^e nome. Nous ne connaissons pas le nom ancien du dieu de Hébénoû, mais le fait que celui-ci, à Basse Époque, a été représenté sur le dos de l'antilope qui servait d'enseigne au XVI^e nome peut être considéré comme une évocation de ce dieu guerrier aux serres puissantes¹²⁾. Il est évident que nous ne pouvons proposer cette explication qu'à titre d'hypothèse¹³⁾, et il

¹⁾ Nous rappelons que ce faucon veille sur l'Est.

²⁾ Pyr. 17b.

³⁾ Pyr. 1098.

⁴⁾ CHASSINAT-PALANQUE, *Une campagne de fouilles*, p. 127; 193. Nous n'avons pas trouvé un seul exemple du nom de ce dieu dans DE BUCK, *Coffin Texts*.

⁵⁾ CHASSINAT-PALANQUE, *op. cit.*, p. 127.

⁶⁾ *Ibid.*, p. 193. Cf. aussi GARDINER, JEA 36 (1950), p. 9—10.

⁷⁾ *Dwn-nmwj* = *Wb.*, V, p. 432, 16.

⁸⁾ *Wb.*, I, p. 188, 1 et seq. ZABA, *L'orientation astronomique* p. 44 ff., a déjà proposé de traduire *nmwj* par "serres". Nous n'avons connu cet ouvrage qu'après l'impression de notre article.

⁹⁾ SETHE et GARDINER, ZAS, 47 (1910), p. 50—9. GARDINER, dans une lettre qu'il nous a écrite, nous dit qu'il n'a jamais été tout à fait convaincu de l'exactitude de cette lecture Anti.

¹⁰⁾ Pyr. 1779c.

¹¹⁾ Cf. *nrrw* et *nrt*, *hft* et *hft*, *shw* et *shwt*, *dw* et *dwt*.



¹²⁾ Les textes ptolémaïques parlent, à l'occasion, du faucon qui déchire ses ennemis avec ses serres (*Edfou*, II, p. 14 et 20).

¹³⁾ Hypothèse que GARDINER n'admet pas, parce qu'elle substitue une difficulté à une autre (lettre à l'auteur).

est hors de doute que l'interprétation, attestée, pour la première fois, sur les sarcophages du Moyen Empire, allait triompher rapidement et définitivement.

Dès la XX^e Dynastie¹⁾, et, très fréquemment à l'époque ptolémaïque, le faucon aux ailes éployées est appelé Dounâouy, c'est-à-dire "celui qui étend les deux bras", et bras, en l'occurrence, ne peut signifier que les ailes²⁾. Les textes ptolémaïques, réunis par KEES³⁾ montrent que l'acte d'étendre les ailes est un geste de protection; c'est pour protéger Osiris que le faucon ouvre les ailes, et, comme les textes cités sont tous relatifs au XVIII^e nome, on en conclut, avec KEES, que Dounâouy était le nom de l'enseigne du nome. Dans ce cas, il est vraisemblable de supposer que ce Dounâouy remontait au Dounâouy des Textes des Pyramides et des Sarcophages. Le mot *ḏnw* était si peu familier aux Égyptiens⁴⁾ qu'ils avaient dû modifier le nom du dieu pour lui donner un sens qu'ils pussent comprendre⁵⁾.

L'opinion de KEES n'a pas été suivie par tous les égyptologues. En 1928, GAUTHIER⁶⁾ reste fidèle à la vieille lecture de BRUGSCH (Sépa); beaucoup plus récemment, GARDINER⁷⁾ n'admet pas que le dieu Dounâouy, "celui qui étend les ailes", ait pu être le maître du XVIII^e nome de Haute Égypte et le nom de son enseigne, car le faucon aux ailes éployées n'apparaît, comme enseigne de ce nome, qu'à partir du Nouvel Empire. Si l'interprétation que nous avons proposée du nom divin (celui qui sort les serres), est exacte, l'objection tombe d'elle-même; dans le cas contraire, nous devons rester dans le doute. Nous ne pouvons plus affirmer que le nom ancien de l'enseigne du XVIII^e nome était Dounâouy, mais l'hypothèse, à notre avis, reste vraisemblable. Il est regrettable que les Textes des Pyramides ne fassent jamais suivre le nom du dieu⁸⁾ d'un déterminatif qui nous permettrait de résoudre ce problème.

Le Louvre a acquis, il y a quelques années, un papyrus de Basse Époque⁹⁾, entièrement consacré à l'histoire religieuse et mythologique du XVIII^e nome de Haute Égypte. Ce long texte, à la publication duquel nous travaillons en ce moment, s'il ne donne aucun renseignement sur le nom ancien du nome, apporte, au moins, une preuve nouvelle que le faucon aux ailes éployées, adoré dans ce district, s'appelait, à cette époque, Dounâouy. Nous ne citerons que le passage le plus explicite: "Il (Anubis) se transforma en faucon, et il ouvrit ses ailes¹⁰⁾ derrière son père Osiris et derrière la cruche (*ḏnw*) qui contenait les humeurs (*ḏḏw*) de ce dieu. On l'a appelé  (à cause de cela)¹¹⁾." 

Le faucon des nomes orientaux de Moyenne Égypte, à l'origine, était, on l'a vu, différent du dieu Horus, et était honoré, sous des noms divers, dans ses principaux sanctuaires. Parmi ces noms, le plus connu est Anti, et sa parenté avec le faucon du XVIII^e nome, proposée par

¹⁾ GARDINER, *JE*, 36 (1950), p. 10.

²⁾ Les textes réunis par KEES (*ZAS*, 58, (1923), sont suffisamment explicites pour que ce point soit définitivement acquis. Cf. aussi *infra*, note 11.

³⁾ Cf. la note précédente.

⁴⁾ Cf. *supra*, p. 209 et n. 7.

⁵⁾ GARDINER, *JE*, 36 (1950), p. 10, n. 6.

⁶⁾ *Diet. géogr.*, V, p. 26—7.

⁷⁾ *Onomastica*, II, p. 97*; *Wilbour Pap.*, II, p. 52, où l'opinion de l'auteur est donnée d'une manière plus nuancée.

⁸⁾ Le seul déterminatif (*Pyr.* 1098a) représente un faucon, les ailes repliées, mais il s'agit du déterminatif habituel des dieux, qui ne saurait, en aucune manière, constituer une preuve.

⁹⁾ Louvre E. 17110 = Papyrus Jumilhac. Sur la date, cf. *infra*, p. 213. Sur ce papyrus, cf., notamment, VANDIER, *CRAIBL*, 1945, p. 215—8; *R. H. R.*, 136 (1949), p. 5—9; MONTET, *Kémi*, 11 (1950), p. 87 et 106; WEILL, *BIFAO*, 49 (1950), p. 58; 60—2; DERCHAIN, *Rev. d'Ég.*, 9 (1952), p. 23; 27—8; 31; 33; 41; 44; 47; VANDIER, *ibid.*, p. 121—3. YOTTE, *ibid.*, p. 157—9.

¹⁰⁾ *Zf-n-f ḏnw-f*; le mot bras est déterminé par les deux ailes.

¹¹⁾ IV, I et seq. Cf. aussi VII, 23—4.

KEES, a été admise par GARDINER¹⁾. Cette parenté est, indirectement, confirmée par le papyrus Jumilhac, à propos d'une légende sur laquelle il revient à trois reprises, et dans laquelle Anti a joué un rôle important. De cette légende, trop longue pour que nous puissions l'exposer, ici, en détail, nous ne détacherons que deux passages. Le texte parle d'un crime qui avait été commis dans le nome aphroditopolite (XXII^e) et du châtement auquel Rê avait condamné le coupable (Anti), et ajoute: "Et il fut fait la même chose dans le nome de Djouf . . . Aussi l'or est-il en abomination dans le nome de Djouf²⁾ . . . et, à cause de cela, on érigea une statue en argent au dieu Anti³⁾." L'autre passage, relatif à la même légende, est, peut-être, encore plus explicite: "Quant à Out⁴⁾, les membres divins y ont été entourés de bandelettes. D'après une (autre) tradition, ce sont les membres du dieu Anti qui ont été entourés de bandelettes⁵⁾". On doit signaler, enfin, que le papyrus Wilbour⁶⁾ mentionne une localité qui portait le nom de *Pr-ḏntj-m-W-ḏntj*, c'est-à-dire "la maison d'Anti dans le territoire d'Anti". Cette localité, qui se trouve au Sud de Hardâ, a dû, d'après GARDINER, appartenir au XVIII^e nome de Haute Égypte. Le papyrus Jumilhac ne la connaît pas, peut-être parce qu'elle n'existait plus à l'époque où notre document a été rédigé. Ces exemples montrent bien que la personnalité du plus ancien dieu du nome n'avait pas été oubliée par les prêtres de la Basse Époque.

Si on retrouve, dans le Dounâouy de Basse Époque, quelques-unes des caractéristiques de l'ancien dieu-faucon des territoires de l'Est⁷⁾, ces identifications sont manifestement secondaires, et ne sont dues qu'aux spéculations savantes des prêtres. En fait, le faucon du XVIII^e nome, à cette époque, se confond avec Horus, et cet Horus lui-même se confond avec Anubis. KEES l'avait déjà remarqué⁸⁾ en se fondant sur des documents ptolémaïques; un de ces textes dit, d'une manière très claire: "Horus est là, appelé Anubis, pour prendre soin des *ḏḏw* (d'Osiris) dans le pavillon divin⁹⁾", et Anubis est, plusieurs fois, nommé maître du nome, à la place du faucon de l'enseigne¹⁰⁾. On trouve la même confusion dans le papyrus Jumilhac. À trois reprises¹¹⁾, le dieu du nome est appelé Horus-Anubis, et, dans ces trois cas, il ne peut être question de comprendre Horus et Anubis, car le groupe *Hr-ḏnpw* est repris par un suffixe ou par un substantif au singulier. Ailleurs, on attribue à Anubis des légendes qui sont manifestement connues comme appartenant au cycle horien¹²⁾. Deux autres passages, enfin, parlent, en des termes très semblables d'une "apparition" à Hout-Nésout; la première fois¹³⁾, le héros est Anubis, la seconde fois, Horus¹⁴⁾. En réalité, le dieu ne pouvait être qu'Horus, qui est, régulièrement le maître de Hout-Nésout¹⁵⁾.

¹⁾ *Onomastica*, II, p. 71*. Pour GARDINER, Anti pourrait être le nom ancien de l'enseigne du XVIII^e nome.

²⁾ L'or, on le devine, avait joué un rôle dans le châtement du coupable. Le papyrus Chester Beatty (I, 7, l. 12—3 et 8, l. 1) explique, d'une manière différente, l'horreur qu'on avait de l'or dans le nome de Djouf.

³⁾ XII, 25—XIII, 1.

⁴⁾ Il s'agit d'expliquer les noms géographiques du XVIII^e nome de Haute Égypte.

⁵⁾ VIII, 25—IX, 2.

⁶⁾ GARDINER, *Wilbour Pap.*, II, p. 52, et *Onomastica*, II, p. 97*—8*.

⁷⁾ Qu'on appelle celui-ci Dounâouy ou Anti.

⁸⁾ *ZAS*, 58 (1923), p. 96 et seq.

⁹⁾ *Edfou*, I, p. 342.

¹⁰⁾ Références données par KEES, *loc. cit.*

¹¹⁾ X, 17; XIV, 6; XXII, 5.

¹²⁾ Par exemple XIV, 17—8: on rend à Anubis ses yeux et sa fonction; la même chose est dite d'Horus, nu peu plus haut (XIV, 12—3 et 16—7).

¹³⁾ XV, I et seq.

¹⁴⁾ XIX, 1 et seq.

¹⁵⁾ La ville est située au Sud d'el-Hibeh, à Kôm el-Ahmar, et non pas entre el-Hibeh et Atfih, comme l'avait supposé GRIFFITH, en se fondant sur la stèle de Piânkhî. Sur ce point, KEES (*op. cit.* p. 98—9) a certainement raison. Le papyrus Jumilhac, sans apporter de preuve directe, confirme cette localisation. Sur Hout-Nésout, cf. aussi GARDINER, *Onomastica*, II, p. 106*—8*.

D'après KEES¹⁾, cette ville de Hout-Nésout, à l'époque historique, a toujours fait partie du XVIII^e nome de Haute Égypte. Et, cependant, la grande liste géographique d'Edfou²⁾ la cite comme capitale du XVII^e nome. Si ce n'est pas une erreur, et celle-ci serait difficilement admissible, il faut reconnaître que Hout-Nésout, à l'époque où fut gravée la liste d'Edfou³⁾, appartenait au nome du Chien (XVII^e). Il y a longtemps que STEINDORFF⁴⁾ a remarqué que le XVIII^e nome, encore cité sur la stèle de l'adoption de Nitocris⁵⁾, sous le règne de Psammétique I, n'est plus mentionné à l'époque du deuxième Ptolémée⁶⁾. Il en déduit que ce nome avait été partagé entre ses voisins, et qu'il n'avait plus d'existence administrative. KEES⁷⁾ le suit sur ce point, et, par là, explique la mention de Hout-Nésout, comme capitale du nome du Chien (XVII^e) dans la liste d'Edfou, qui, on l'a vu, date de Ptolémée IV. D'après KEES, le Sud du nome, c'est-à-dire la région de Tehneh, serait devenu hermopolitain (XVI^e nome), le centre, avec Hout-Nésout, cynopolite (XVII^e/XVIII^e nomes réunis), et, le Nord, c'est-à-dire la région d'el-Hibeh, hérakléopolitain (XX^e nome). La situation se serait légèrement modifiée à l'époque romaine, au Sud du nome, la région de Tehneh ayant été, alors, rattachée au territoire administratif de Cynopolis (XVII^e/XVIII^e nomes réunis)⁸⁾. GARDINER⁹⁾ insiste sur la complexité inextricable des cultes des XVII^e et XVIII^e nomes, à l'époque gréco-romaine, et aborde aussi la question de l'indépendance administrative du second de ces territoires¹⁰⁾. Il semble que, sur ce point, la situation ait varié suivant les époques. Le XVIII^e nome, en tout cas, dont la disparition, sous les Ptolémées, paraît probable, est, cependant, plusieurs fois, nommé dans les listes ptolémaïques¹¹⁾. Il n'est pas impossible que ces dernières aient conservé des nomes qui, bien qu'ils n'eussent plus d'existence administrative, avaient gardé une tradition religieuse et mythologique indépendante.

Le papyrus Jumilhac, on peut le regretter, ne nous a pas apporté la solution du problème. Le document a certainement été rédigé pour glorifier les anciens cultes du XVIII^e nome, les *rdw* d'Osiris, Anubis, Horus, Ouadjet¹²⁾, Isis-Hathor, maîtresse des deux brasiers etc.; enfin, l'enseigne du territoire, le faucon aux ailes déployées, revient à chaque instant dans ce long texte. Cependant, parmi les villes du nome, on relève, outre Hout-Nésout, dont nous avons déjà parlé, Hardai, c'est-à-dire Cynopolis¹³⁾, et un paragraphe entier est consacré à Saka¹⁴⁾, que le scribe place, d'ailleurs, et à juste titre, dans le nome du Chien (XVII^e). La complexité, on le voit, est aussi grande dans notre texte que dans les documents anciennement connus, qui ont été utilisés par KEES et par GARDINER. En ce qui concerne les limites du nome, nous n'avons pas davantage de certitude. La mention de Mernéfer, d'Anacha et des dieux de Tehneh prouve que la région de Tehneh était considérée, à cette époque, comme appartenant au nome. En revanche, la ville

d'el-Hibeh, au moins dans la partie subsistante du papyrus¹⁵⁾, n'est citée nulle part. Il semble donc que le XVIII^e nome, amputé de sa partie septentrionale, ait été rattaché, administrativement, au XVII^e nome, à l'époque où fut rédigé le papyrus Jumilhac. Cette situation correspond exactement à celle qui, d'après KEES, aurait existé à l'époque romaine, dans cette région. S'il fallait pousser jusqu'au bout les conséquences de cette similitude, nous nous verrions dans l'obligation de dater notre document de l'époque romaine. Cette hypothèse, qui pourrait être confirmée par la date que M. MALININE attribue aux textes démotiques ajoutés en marge¹⁶⁾ est contredite par l'aspect même du papyrus, et, plus précisément, par la forme et par la correction des textes et des vignettes. Nous ne pensons pas qu'un tel argument puisse être, à lui seul, déterminant, mais il est indéniable qu'une objection de cette nature, même si elle n'est dictée que par une impression, ne saurait être entièrement négligée. En d'autres termes, sans nier la possibilité d'une date très tardive du papyrus, nous supposons, plutôt, que la situation des XVII^e et XVIII^e nomes de Haute Égypte, telle qu'elle est attestée à l'époque romaine, s'était déjà produite au cours de l'époque ptolémaïque, à laquelle on est tenté d'attribuer la rédaction du papyrus Jumilhac.

Dans ces quelques pages, nous n'avons, naturellement, pas exposé tout ce que le papyrus Jumilhac apporte de nouveau sur l'histoire religieuse des XVII^e et XVIII^e nomes. Nous avons simplement voulu, en extrayant les passages les plus explicites, rendre hommage à un savant qui, par la rigueur de sa méthode scientifique, a su reconstituer à l'aide de documents peu nombreux, l'histoire d'un nome peu connu de la Haute Égypte. Nous sommes heureux de pouvoir lui offrir, à l'occasion des *Mélanges* qui lui sont dédiés, ce témoignage de notre admiration.

¹⁵⁾ Vingt-trois grandes feuilles, dans un admirable état de conservation. Nous n'avons certainement pas le début du texte, et il n'est pas impossible que la vingt-troisième feuille, qui donne, cependant, la fin d'un paragraphe, ne soit pas la dernière de notre document.

¹⁶⁾ Ces glosses démotiques peuvent être, naturellement, sensiblement postérieures au papyrus lui-même. D'après Malinine, elles datent de la fin de l'époque ptolémaïque ou du début de l'époque romaine.

¹⁾ *Op. cit.*, 99 et seq.

²⁾ *Edfou*, I, p. 342.

³⁾ Règne de Ptolémée IV.

⁴⁾ *Äg. Gaze = Abb. Leip. Ges.* XXVII (1909), p. 889.

⁵⁾ LEGRAIN, *ZAS*, 35 (1897), p. 18, et ERMAN, *ibid.*, p. 26.

⁶⁾ Papyrus des revenus (références dans PRÉAUX, *Économie royale des Lagides*, p. 65, n. 2; cf. aussi GAUTHIER, *Nomes*, p. 31 et seq.).

⁷⁾ *ZAS*, 58 (1923), p. 99.

⁸⁾ Donc au XVII^e nome. Le XVIII^e nome n'est pas mentionné dans l'étude de GAUTHIER sur les *Nomes d'Égypte depuis Hérodote jusqu'à la conquête arabe*, ce qui peut être considéré comme une confirmation de la disparition à l'époque gréco-romaine.

⁹⁾ *Onomastica*, II, p. 107*—108*.

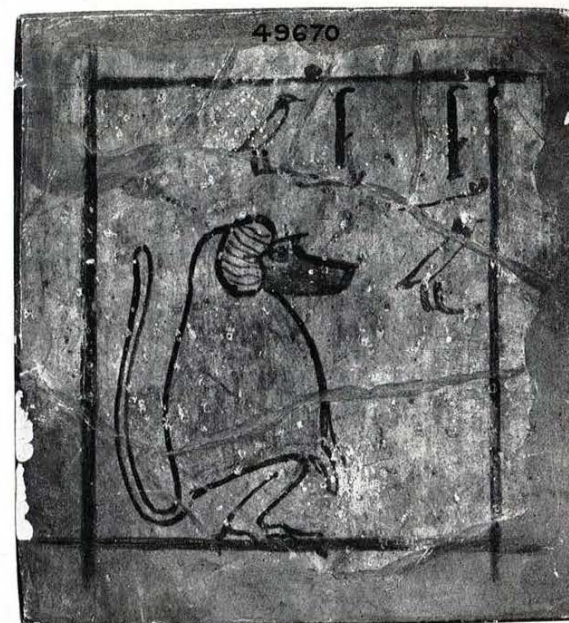
¹⁰⁾ *Wilbour Pap.*, II, p. 54.

¹¹⁾ *Edfou*, I, p. 342; III, p. 285—6; IV, p. 188—9; V, p. 120—1, 185—6; VI, p. 212, 231; VII, p. 325—6, etc.

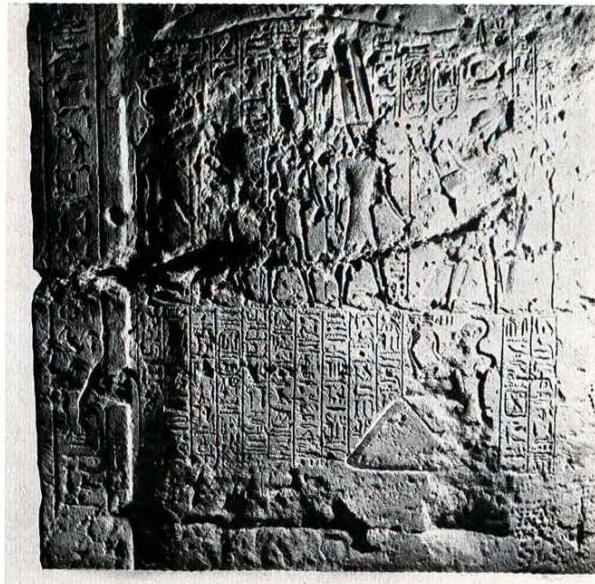
¹²⁾ Cf. KEES, *ZAS*, 58 (1923), p. 100—1.

¹³⁾ GARDINER, *Onomastica*, II, p. 98*—102*.

¹⁴⁾ Cf. VANDIER, *R. H. R.*, 136 (1949), p. 5—9, et YOYOTTE, *Rev. d'Ég.*, 9 (1952), p. 157—9.



ifn- Affe auf dem Wandfragment
Brit. Mus. 49670



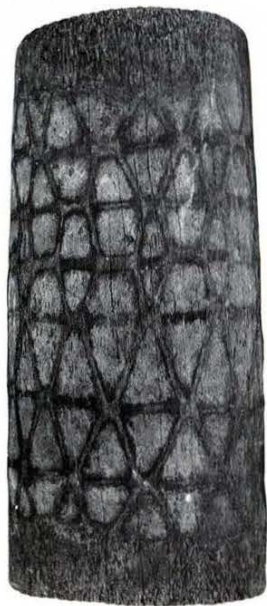
Rock Stela of Merenptah, Gebel El-Silsila



Statue Nr. 480, British Museum



1. Gegenstand in Form einer Gefäßtrommel ("Ezbet el-Walda)



2. Faßtrommel (Beni Hassan)



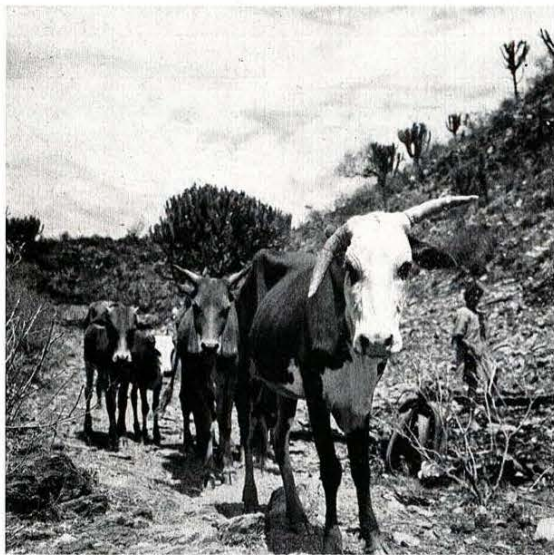
1. Statuetten von Musikanten mit Kesseltrommeln
(Kestner-Museum, Hannover)



2. Volkstümliche Gefäßtrommel
mit schalenförmigem Resonanz-
körper (Modernes Ägypten)



3. Bes mit schlanker, pokal-
förmiger Gefäßtrommel
(Kestner-Museum, Hannover)



Bœuf à cornes dissymétriques (province de l'Agamé, Ethiopie).
Cliché de l'auteur.



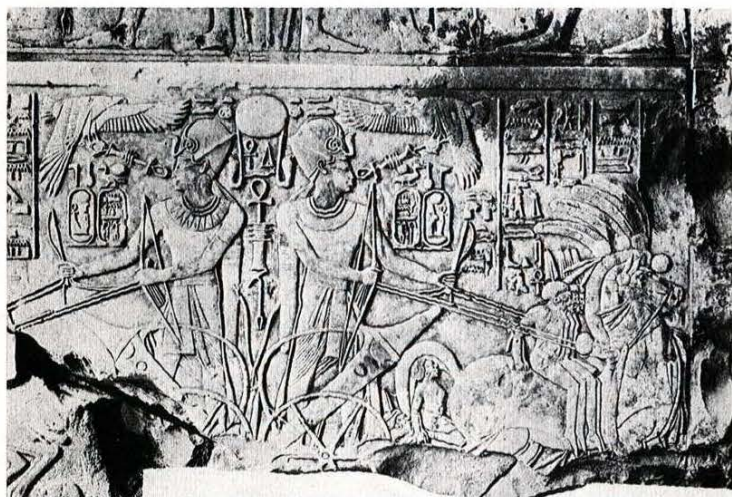
1. Louxor, Procession de Ramsès II. Bœuf paré d'une tête-postiche de Nègre.
Cliché de l'Oriental Institute de Chicago.



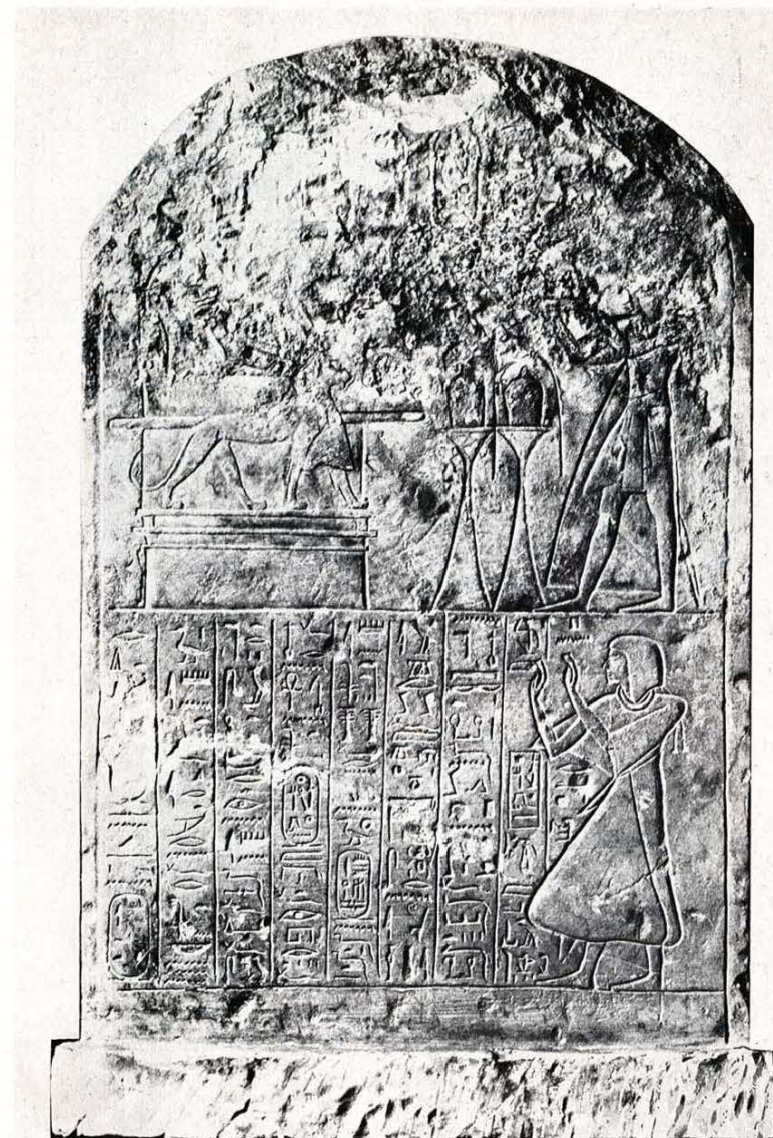
2. Louxor, Procession de Ramsès II. Bœuf paré d'une tête-postiche d'Asiatique.
Cliché de l'Oriental Institute de Chicago.



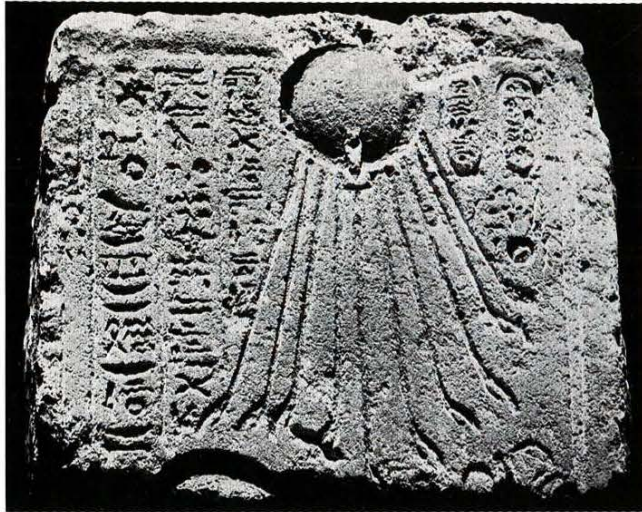
1. Louxor, Procession de Ramsès II. Cortège des bœufs avec „marques“.
Cliché de l'Oriental Institute de Chicago.



2. Stèle d'Aménophis III remployée dans le temple de Merneptah à Thèbes.
Humiliation des peuples du Sud.



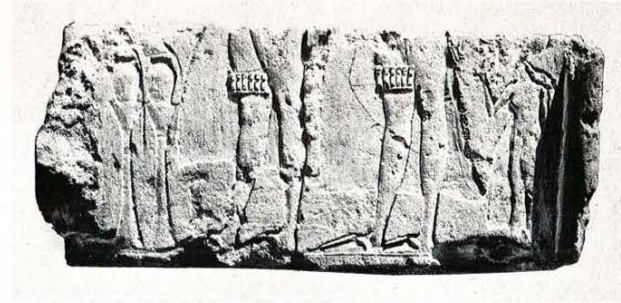
Stele of Penre



1. Block 450/VII (in B 3):
Aton in der Kapelle „Schatten des Ré der Königstochter Anches-en-pa-Aton“



2. Block 403/VII (in H 3): Kanal mit Rindern und Mandragora



1. Block 406/VII (in D 1):
König Achnatôn mit seinem Mitregenten Smench-ka-Ré und dessen Gattin Merit-Aton



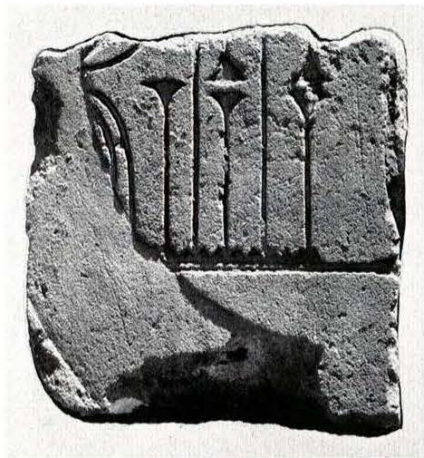
2. Block 436/VII A (in G 5):
Das „Fenster des Erscheinens“ und der Speisesaal des königlichen Palastes



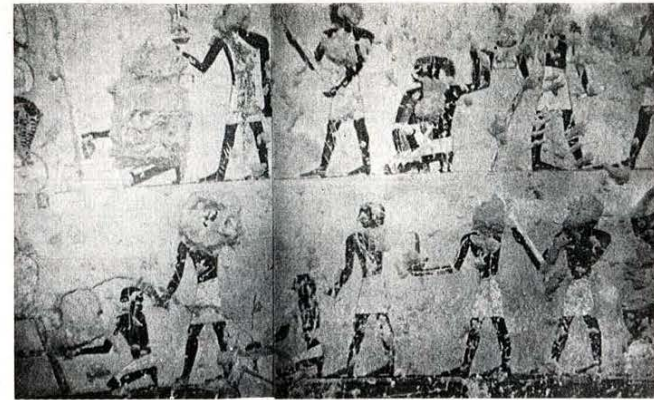
3. Block 434/VII (in G 7):
Der Harem des königlichen Palastes mit einer Harfenspielerin und einer Tänzerin



1. Block 610/VII (in E 4):
Prinzessin Anches-en-pa-Aton mit ihrer kleinen Tochter



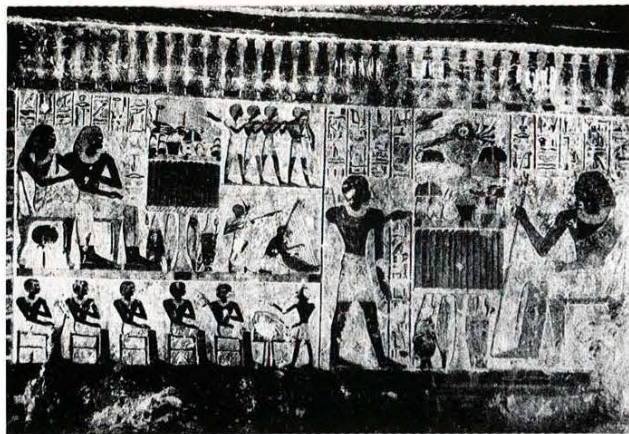
2. Block 85/VI (in D 3):
Thron des Königs mit herabflatterndem Gürtelband



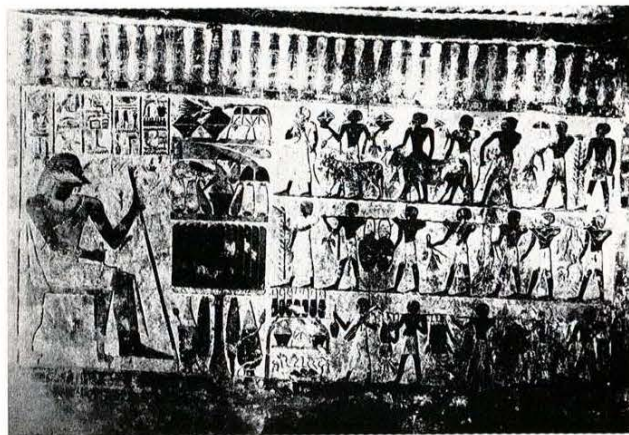
1. Opferritendarstellung im Grabe des Ennane (Nr. 81).
Photo Helck.



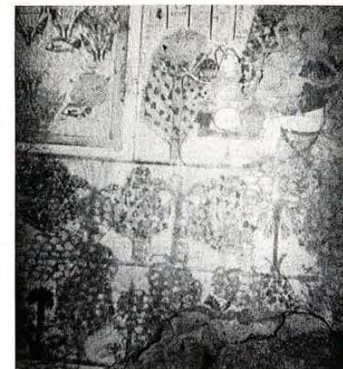
2. Opferritendarstellung im Grabe des Menne (Nr. 69).
Photo Schott.



1. Feierliches Mahl im Grabe des Pahekamen (Nr. 343).
Nach Liverpool Annals.



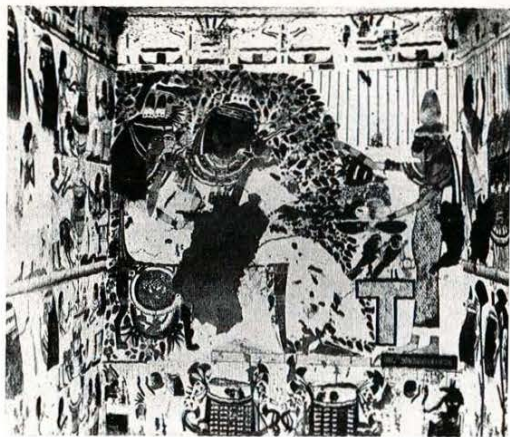
2. Gabenträger im Grabe des Pahekamen (Nr. 343).
Nach Liverpool Annals.



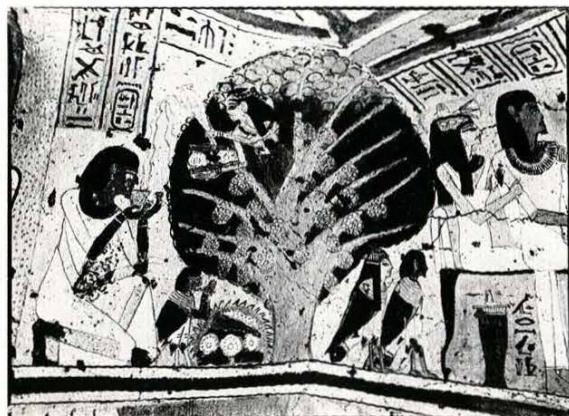
1. Speisung durch die Sykomorengöttin im
Grabe des Sebekhotep (Nr. 63). Photo Helck.



1. Speisung durch die Sykomorengöttin in Grab 275.
Photo Schott.



1. Speisung durch die Sykomorengöttin im Grabe des Userhet (Nr. 51).
Nach Wolf, Gräberwelt.



2. Speisung durch die Sykomorengöttin in Grab 16.
Photo Schott.



www.egyptologyarchive.com